كتاب

الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل

تأليف الإمام العالم العامل الفاضل حجة الله على الخلق

[illegible] عمر [illegible] أنار الله برهانه وسكنه جنانه

توكلت على الله

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على ما ارشدني اليه من اقوم المناهج والطرائق واشكره على ما
اطلعني عليه من فنون العلوم والحقائق واصلي على المبعوث الى كافة الخلائق
واصحابه المبرئين من الغلول والبوائق **وبعد** فانه لما حداني حادي
العناية والتوفيق وهداني الى سواء الطريق الى الاتصال بخدمة المجلس
العالي الامامي محيي الدين قوام الاسلام لا زالت مناهله موردة ومنار
علمه للقاصدين مقصودة ومكايد الاعادي عن جنابه مصدودة ما الفيته انسان
عين زمانه ووحيد اوانه سابقا في حلبة السباق على اقرانه توخيت في تعيين
خدمة يستعذبها ويستصفيها ونمنمت التركيز من انشاء فضيلة يستحسنها
ويرتضيها فطفقت اقدم في التخيير رجلا واوخر اخرى واتردد في
تقديم ما اخذ منه اجدر واحرى متوقعا اشارته العالية بما يراني له
مستاهلا ولا يجدني عن المسارعة اليه ذاهلا الى ان ورد علي امره
الممتثل بانشاء مختصر في علم الجدل وسميته كتاب الكاشف عن اصول
الدلائل وفصول العلل فانقدت الى ماموره ومراده واستحققته
لمبتغاه ومزاده قاضيا بذلك شكر ما اتسنيه من اكرامه وداعيا
مواجب ما اولانيه من فاضل انعامه وقسمته اربعة اقسام **الاول**
منها في ابانة معاني الكلمات الملتبسة وايضاح مدلولات الالفاظ
الخفية المندرسة **والثاني** في جواز اقسام النظر في الاسولة
والاجوبة وصيغها وحدودها المرتبة **والقسم الثالث**
في كيفية تاليف الدلائل والحجج وتمييز الصحيح منها عن الفاسد
المنتج **والرابع** في انواع القوادح والمبطلات واقسام المطا
عن والاشكالات **القسم الاول** ابدا فيه بالاسم مما
تداولته الالسنة فالاسم وقدمت على الاخص في كل فرق منها الاعم
والاعم متكلا على الهادي الى حقائق الاشيا وخصائص المعاني في تعليها

على المؤيد بالسبع المثاني **الحمد** قول كاشف عن حقيقة المحمود على
التفصيل ويقال هو قول محمود كاشف عن ماهية الشيء وقال الشيخ
ابو الحسن رحمه الله حد الشيء حقيقته **الدلالة** هي ما يتوصل بالنظر الصحيح
فيه الى علم ما لم يعلم في مستقر العادة اضطرارا ويقال هي ما يؤدي الصحيح
فيه الى العلم بما دل عليه **الدليل** في وضع اللسان بمعنى الدال وفي عرف
النظار بمعناه الدلالة وقد سبق حدها **الاستدلال** في الوضع
طلب الدلالة وفي اصطلاح العلماء ذكر الدلالة بالقول وترتيبها بالفكر
فكان في ذاكر الدلالة والمتفكر بتكلفها ويطلب التوصل بها من اصول الشرع
الامارة هي التي يؤدي النظر الصحيح فيها الى الظن غالب **النظر**
هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن ويقال ايضا هو
ترتيب اعتقادات او ظنون ليتوصل بها الى الوقوف على امر باعتقاد او ظن
النظر الصحيح هو الفكر الذي يطلع الناظر على الوجه الذي
يدل الدلالة او الامارة وقيل انه ترتيب علوم او ظنون بحسب العقل ليتو
صل بها الى علم او ظن **العلم** معرفة المعلوم على ما هو به ويقال
هو الاعتقاد الذي لا يتوهم عليه مزيد **الظن** ترجيح احد الاعتقادين
مع تجويز الآخر ويقال ايضا هو اعتقاد ان الامر كذا مع اعتقاد
انه يجوز ان لا يكون كذا **العلم الضروري** ما لا يمكن دفعه بشك
ولا شبهة في طريقه ويقال هو العلم الحادث الذي لا يكون متعلقه مقدورا للقدرة
الحادثة مع الاقتران بضرر او حاجة **والبديهي** مثله الا انه يخالفه
في مقارنة الضرر والحاجة وهو ما يفجأ الانسان **العلم النظري**
ما تضمنه النظر الصحيح في الدلالة **الشك** فيما قيل هو الاستواء
بين معتقدين من غير ترجيح والصحيح ان يقال الشك تجويز معتقدين
لا مزية لاحدهما **الفقه** جملة علوم باحكام شرعية يستدل عليها
على اعيانها **الاصل** ما ينبني عليه غيره وفي عرف الفقهاء الاصل
هو طرق الفقه **اصول الفقه** طرق الفقه على جهة الاجمال

وكيفية الاستدلال بها يتبعه **طرق الفقه** من الادلة او الامارة
التي تؤدي النظر الصحيح فيها الى الفقه **الكلام لفظ** مشترك
بين القول النفسي وبين الاصوات المنظومة الدالة عليه فحده
بالمعنى الاول هو انه معنى في النفس هو مدلول مصطلح عليها للتفاهم
وحده بالمعنى الثاني هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع
على استعمالها **الاسلام** هو الانقياد لجميع ما ورد الشرع به والتزا
مه **الايمان** هو التصديق وفي عرف العلماء هو تصديق الرسل في جميع
ما اخبروا عنه من المعارف والاحكام وهذا التصديق من المعاني
النفسية ثم انه هل هو من قبيل كلام النفس او من جنس العلوم فيه اختلاف
بين علمائنا **الحكم** معنى مفرد منسوب الى مفرد بالاثبات
او بالنفي وفي العقليات هو صفات ثابتة لذوات مستفادة من انفسها
او من معاني مختصة بها كالتحيز في الاول والعالمية في الثاني **وفي**
الفقه هو تعلق خطاب الله تعالى بافعال المكلفين منعا او حثا
او التعلق المؤدي الى احدهما **التكليف** هو الدعا الى ما فيه
كلفة وينقسم الى الامر والنهي فالامر هو القول المقتضي طاعة المامور
بفعل المامور به والنهي هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه
وينقسم الحكم الى الحسن والقبيح فالحسن هو ما لا يستحق فاعله المتصف به
الذم بفعله ويدخل فيه الواجب والمندوب والمباح وافعال الله تعالى
ولكل احد لحكمة على ما ساتي شرحه **القبيح** ما يستحق فاعله
الذم بفعله الصحيح قيل فيه انه ما وافق الشرع ويقال انه ما افاد
المقصود من وضعه في بابه ويقال هو الذي على حاله تاتي منه لا
جائها ان تترتب عليها ما تقصد منه في وضعه **الفاسد** ما لا
يوافق الشرع او هو الذي لا يفيد المقصود من وضعه وعلى هذا الصحيح قد
يكون التصرف الواحد صحيحا باعتبار وضعه الضروري كالصلوة

حالة المسابقة وحالة اشتباه القبلة على المصلي ولا يكون صحيحا بالا
ضافة الى الوظيفة المستحقة في الوقت المفروض على الجملة والحج
اذا فسد بارتكاب محظوره يجب المضي فيه فيكون صحيحا بالاضافة الى
الخطاب المتوجه على المكلف ومطابقة التكليف الحالي وليس بصحيح
بالنظر الى وظيفة العمر وحجة الاسلام فما عري عن الوضعين و
فاتت ثمرتهما فهو الباطل وما عري عن الوضع الاصلي دون الضروري فهو الفاسد
والباطل هو المنتفي والفاسد على هذا ما بطل مقصوده واتبع
غرضه الوضعي ثم اصحابنا لا يفرقون بين الفاسد والباطل في سلب
الصحة والاعتبار عنهما وان كان قد يعقل بينهما فرق في مقاصد العقلا
كما لم يفرق بالاتفاق في الشرع بين بيع الخمر وبيع ما لا منفعة فيه بوجه
وان كانا مفترقين في اغراض العقلا في العادات فالشافعي رضي الله
عنه الحق ما اختل مقصوده بالمنتفي المعدوم حتى حكم ببطلان البيا
عات الربوية عنها **الجائز** يطلق على المشكوك في حاله اذ الجواز
يطلق بمعنى الشك ويطلق بمعنى الممكن الذي هو نقيض الاستحالة و
حده بهذا التفسير هو الذي لا يلزم من فرضه موجودا او معدوما
امر ممتنع وهذا يشمل الممكن في موضوع العقل والعادة والشرع و
هذا المعنى ايضا هو احد معاني الصحيح فان ما لا يلزم من فرضه موجودا
او معدوما محال في اي وضع فرض من الاوضاع الثلثة فهو المراد بالصحيح
في ذلك الوضع وينقسم الاحكام بالقسمة الحقيقية الاولية ثلثة اقسام
الواجب والمحظور الذي يقابله والجائز المتوسط على مثال انقسام الا
حكام العقلية الى الواجب والمستحيل الذي يقابله والجائز اعني الممكن
المتوسط بينهما **الواجب** ما يستحق تاركه بتركه الذم على بعض
الوجوه كما ان الواجب في العقليات هو الذي يلزم من فرضه معدوما
محال في العقل **الجائز** هو الذي لا يستحق فاعله ولا تاركه

ولا تاركه بفعله وتركه الذم بحال كما ان الجائز في قضايا العقول هو
ما لا يلزم من فرضه معدوما او موجودا محال في العقول ثم هذا المتوسط
ان ترجح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثنا يستحقه فاعله كان مندوبا
وان ترجح عدمه على وجوده بارتباط ثنا يستحقه تاركه بتركه او يترجح
لحط مرتبة فاعله بفعله مضاهيه لما يزداد لفاعله في القسم المتقدم
كان مكروها وان استوى طرفاه في التجرد عن استحقاق الثنا وحط
المنزلة ودفعهما فهو المباح ومعنى قولنا يستحق المدح او الذم انه
على حاله لمكانها يحسن ان يذم او يمدح ونظير القسم الاول من هذه
الاقسام الثلاثة في العقليات الممكنات التي ترجح اسباب وجودها
كالامطار في اوانها والزروع والنبات في اوقاتها ويسمى هذا في المعقول
الكثريا ونظير الثاني ما كان مع جوازه ترجح عدمه وانتفاؤه لندور اسبا
ب وجوده عادة ويسمى ممكنا غير معتاد كالامور التي فيها وقوعه غدت
لدبغة عجيبة مثل خوارق العادات وما استوى طرفاه على السوا
فهو الشبيه بما ذكرناه من القسم المتوسط وهو المسمى باسم المباح وقيل
في حده انه الذي اعلم المكلف او دل عليه بانه الذي استوى طرفاه في التجرد
عن استحقاق الذم والمدح ثم الواجب ينقسم بحسب زمان وقوعه فيه
الى مضيق وموسع وبحسب من يجب عليه الى واجب العين وواجب الكفاية
وبالنظر الى ذاته الى معين ومخير فيه ولكل بحسبه حد مع دخول
الجميع تحت الواجب المطلق الذي سبق تحديده فالواجب المضيق هو
الفعل الذي لو اخلى المكلف زمانه المقدر له اما بالوضع او بالعارض
استحق الذم كالصوم المفروض الذي لا يفضل زمانه المقدر عليه
والصلاة المفروضة في اخر وقتها وان كان تضيق هذه بحسب الحال
والوقت وذلك بموجب الوضع وقضية الاستحقاق وكالغاية
اذا نذر كذا من كان متعديا بما خبر لها **الواجب الموسع**

هو الفعل الذي يستحق تاركه بتركه بعينه الذم على الجملة والمخير فيه ما يستحق
تاركه بتركه مشروطا بترك ما يقوم مقامه من غير جنسه الذم كالخصال
الثلث في كفارة اليمين وكل واحد من الخصال موصوف بهذه الشريطة
ومن شرطه اختلاف تلك الواجبات في الخاصية والصورة واستواؤها
في المعنى المطلوب ولذلك من وجبت عليه صلاة الظهر بعد دخول وقتها
فالتي يوقعها في جزء من الوقت من جملة الزمان الذي يصح ايقاعها فيه
لا يسمى مخيرا فيه بسبب تخير المكلف بين اعداده المتشابهة فان
تلك الافراد تتعلق الاجزا بكل فرد منه وجوده باعتبار وجه مشترك
هو متعلق الوجوب بخلاف خصال الكفارة فانها اجناس مختلفة وو
ظائف متباينة او هي في حكم المختلفات نعم اعداد كل جملة متشابهة
كالوظيفة المعينة المخصوصة **الواجب على الاعيان** هو ما
يستحق المكلف بتركه الذم مطلقا غير ملتفت فيه الى غيره
من المكلفين **والواجب على الكفاية** هو الواجب الذي يستحق
المكلف بتركه الذم مشروطا باعراض سائر المكلفين عن القيام به فكل
ما كان على هذه الصفة فهو الذي يكون على حال لو اعترض المكلف
عن فعله استحق العقوبة على بعض الوجوه وهو اعراض غيره من المكلفين
فهذا هو الواجب على الكفاية وما ذكرنا من حد الواجب المطلق
يشمل هذه الانواع كلها وقد يطلق الجائز على ما لا يستحق فاعله الذم
فقط من غير اشتراط زايد وعلى هذا الواجب جائز لان فاعله
لا يستحق الذم بفعله وعند هذا الاحكام بالقسمة الاولى اما جا
يز واما محظور فالجائز عند هولا قسيم المحظور ثم الواجب والمندوب
والمكروه والمباح اقسام يندرج تحت هذا الجائز وبهذا نعلم ان
من اعتقد ان الواجب يشتمل على الجائز وزيادة وانه يشتمل على الندب
وزيادة يمكن تصحيح مقاله على هذا التاويل ومن ابى ذلك اراد

ما لجايز ما ذكرناه اولا واما مناقضة بين القولين من حيث المعنى وانما
اشتبه ذلك على الضعفا حيث لم ينتبهوا لاشتراك الاسم واختلاف
معانيه وذهاب كل فريق الى معنى خلاف ما ذهب اليه الاخر ولا
تتصور فرض المنازعة الا بعد التوارد على معنى واحد وهذه
المنازعة جارية ايضا في اصول الديانات فان من الناس من يقول
المعلوم اما ممكن او ممتنع فيجعل الممكن قسيم الممتنع ثم عد الواجب
في اقسام الجايز وتنشا بسببه اختلاف منشاه اشتراك اللفظ
بحسب الوضعين والحق ما سبق من تحقيق معنى الجايز والواجب والممتنع
في العقليات وتفصيل معنى الواجب والجايز والمحظور في السمعيات
ويتبين ان الجايز مباين لهما **الاجتهاد** بذل الوسع في طلب
حكم النازلة او طلب طريق ثبوته **المناظرة** من النظر وهو
مذاكرة الاستدلال في وجه الدلالة او الامارة المؤدية الى العلم او الظن
ولا يدخل في معنى المناظرة المنازعة فان المتناظرين قد يقصدان
بمذاكرتهما ظهور الحق على طريق المعاونة **واما المجادلة**
فهي اخص من المناظرة فانها مذاكرة الاستدلال بشرط المنازعة
وذلك لان الجدل يرجع اشتقاقه الى اصلين احدهما اللدد في
الخصومة والشدة في المنازعة ولذلك يسمى المتصارعان متجا
دلين يقال جدله على الارض اذا صرعه والاصل الثاني
التوثيق والاحكام يقال حبل مجدول اذا كان مبرما ويسمى حبل
الزمام جديلا لشدة فتله والرجل المعصب يسمى مجدولا وكان
المتصارعين انما اطلق عليهما هذا اللفظ باعتبار هذين الاصلين
من منازعتهما ومن التفاف كل واحد بصاحبه بسببها التفاف
الحبل المفتل بعضها ببعض فرجع اشتقاق الجدل الى هذين الاصلين
احدهما الخصومة والمنازعة والثاني الاحكام والتوثيق

والمعنيان جميعا يوجدان في المجادلات النظرية اما الاول منهما فظاهر واما الثاني
فلان كل واحد يوثق كلام نفسه ويبالغ في تاكيده ابلغ ما يمكن ومن هاهنا
ينشا المنازعة فان الاستدلالين على المتناقضين في حكم واحد لا يمكن ان يسعى في تو
ثيق احدهما الا ويوجب ذلك توهين الثاني فاذا قابله صاحبه بتضعيفه
ادى ذلك المنازعة وكان هذا هو الاصل في الاشتقاق والمعنى الاول
يلزمه ويتبعه كساير اللوازم للاشيا المعقولة والمحسوسة فحد المجادلة
اذا هو المفاوضة الجارية بين اثنين فصاعدا في ترتيب علوم او ظنون او
امور مسلمة اما مطلقا او فيما بينهما ليتوصل كل واحد منهما الى تصحيح ما ذهب
اليه وابطال ما صار اليه صاحبه فيرجح ترجيحها قوله على ما ذهب اليه
مفاوضه اما مطلقا مذهبا ودينا واما بحسب الحال والجدل صناعة نظرية
يتمكن الانسان بها من تصحيح ما يدعيه وابطال نقيضه من طرفي المسئلة هذا
هو الحد الصحيح دون ما قاله الائمة من ان الجدل مفاوضة تجري بين متنازعين
قصد التحقيق حق او لابطال باطل او لتغليب ظن فان هذا الحد مدخول
من وجهين احدهما ان هذا استعمال الجدل وملابسه له ليس هو علم الجدل كالطب
يقال فيه انه علم ينظر في بدن الانسان من جهة ما يصح ويسقم ليحفظ الصحة
حاصلة ويسترد زايلة او هو ملكة بها المعالجة لحفظ الصحة واعادتها اما
ملابسة المعالجة ومباشرتها ليس هو الطب الثاني لان الانسان قد يستدل
في مسئلة في اثبات طرفيها ونفي طرف منها وهو لا يعتقد بطلانه مذهبا وعقيدة
ويجادل فيه ابلغ ما يكون من المجادلة بل وكذلك يكون ابدا فان احد المتجادلين
ينصر ما يعتقد فساده ولا يطلب به علما ولا ظنا بما ينصره وانما قصده اضعاف قول
معارضه ومجادله وابطال دعواه عليه لا سيما في المسايل الوهمية ويسميان
متجادلين ويسمى المذاكرة الجارية بينهما جدلا ثم اذا ابطل طرف منه يبطل الطرف
الثاني ايضا اذ المجادلة انما يتحقق بين شخصين فاذا خرج كلام احدهما
عن كونه جدلا يرتفع حقيقة المجادلة على قول كل فالصحيح اذا ما ذكرناه
الحقيقة كل كلمة اريد بها ما وضعت له والمجاز تقابلها

كل
وهو كلمة اريد بها غير ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب فيه
وهذا الحد احسن فانه يدخل فيه الحقيقة اللغوية كلفظ الانسان والاسد
والعرفية كالدابة والشرعية كالصلوة والصوم **والمجاز**
كلمة اريد بها معنى مصطلحا عليه سوى ما اصطلح عليه في اصل تلك الموا
ضعة التي وقع التخاطب فيها فعلى هذا الاسما العرفية والشرعية مجاز
بالاضافة الى المواضعة الاصلية وليست مجازا بالاضافة الى المواضعة
العرفية لانه لم يقيد به في الاصطلاح معنى غير ما وضع له فيه وكذا الاسما
الشرعية ثم كل وضع من هذه الاوضاع له في مرتبة حقيقة ومجاز واعلم
ان المجاز فرع على الحقيقة ولا تتصور مجاز لا يتقدمه حقيقة ولا يلزم ان
يكون لكل حقيقة مجاز فان المبهمات من الاسما لا مجاز لها لجريانها في
كل ما يعرض من المعاني على سبيل الحقيقة مثل لفظ الشي والموجود وكذلك
اسما الاعلام لا مجاز لها فانها لم توضع لافادة خاصة في الموضوع بل هي جارية
مجرى الاشارة الا اذا اجريت مجرى المفيد مثل ما يقال فلان حاتم عهده
وشافعي زمانه والمجاز انما يمكن استعماله باحد وجهين احدهما المشابهة
بين الموضوع له الاسم اولا وبين المستعمل فيه ثانيا في خاصية مشهورة و
الثاني الملازمة والمشابهة اما ان يكون في الصورة والشكل كتسمية
الصورة المنقوشة على الحائط اسدا لمشابهته في الصورة الاسد الحقيقي
وكتسمية جملة من الكواكب المتشكلة بشكل الاسد الاسد لمشابهتها من
حيث الشكل والصورة الاسد الحقيقي الذي هو المسمى الحقيقي واما ان يكون
في المعنى والخاصية اما من حيث الحقيقة واما من حيث المقارنة و
المشابهة فالاول كتسمية الانسان الشجاع والانسان البليد اسدا وحمارا
لمشابهة احدهما الاسد في خاصية الشجاعة والاخر الحمار في خاصية
البلادة واما الثاني فكما يسمى العقل نورا والسخي بحرا والرجل
الجميل بدرا للمقارنة فانه كما بالنور يكشف الاشيا الملتبسة
على الابصار فكذا العقل يكشف الاشيا الملتبسة على البصائر وكذا
المقارنة المعتبرة بين البحر وبين السخي من حيث الكثرة

والافاضة واما الملازمة فوجوهها كثيرة لكنه ينحصر اصولها في ثلثة اقسام
احدها ملازمة السبب والمسبب والثاني ملازمة الحال والمحل والثالث
ملازمة الدليل والمدلول فالاول كتسمية الرجل المطر سما في قولهم اذا نزل
السما بارض قوم ومن هذا الجنس ملازمة الشي لما اليه مآله فان ما يؤول
الى حقيقة فهو في الحال مستعد ومتهيئ له وتهيؤه واستعداده
يجري مجرى السبب لذلك الامر المؤدي اليه وان كان قد يتوقف اداؤه اليه
على شرايط واما الملازمة المحلية مثل قولهم سال الميزاب وجرى النهر
ومكر عنه في القسم الاول فان النهر والميزاب كل واحد منهما سبب
السيلان والجريان ولولاهما لما تصور شي من ذلك واما ملازمة الدليل
والمدلول مثل اطلاق اسم العلم على الاصوات الدالة عليه واسم القدرة
على الافعال العجيبة الدالة عليها الاسم كل كلمة دلت في نفسها على معنى
غير مقترن بزمان محصل من الازمنة الثلثة ثم الاسما ثلثة اقسام مبهمة
وجامدة ومصروفة فالمبهمة ما لا يفيد تمييز جنس عن جنس ولا فرد عن
فرد والمفيد معنى الواحد منها في معناه الواحد وهذا هو الاسما الاعلام
كزيد وعمرو واما لا على الاطلاق بل يصح الشركة في مدلوله الواحد كلفظ
الانسان والفرس والسواد والمصروفة هي الاسما التي تفيد في الذوات
المدلول بها معاني يتميز بها الذوات وهي الاسما المشتقة كقولنا عالم
وقادر وقولنا معرفة معناه ما يصح ان يدخله التعريف بالماضي
والمستقبل والحال وما ينوب منابه كقايم وضارب ثم الاسما ينقسم الى
ستة اقسام الاول الاسما المختلفة في مبانيها ومعانيها وتسمى المتباينة
كالانسان والسما والسواد والثاني المتفقة في البنا والمعنى معا و
يسمى كاللون والجسم فانهما ينطلقان على اجناس وانواع مختلفة لاشتراكها
واتفاقها في مدلول اللون والجسم وكذا الانسان على زيد وعمرو ويسمى
هذه المتواطية الثالث المتشابهة في البنا المختلفة في المعنى

كالعين على الشمس والميزان والينبوع والحاسة الخاصة وهذه هي المشتركة
الرابع المختلفة في البناء المتفقة في المعنى كالاسد والضرغام
والخمر والعقار ويسمى المترادفة الخامس المتفقة في البناء
والصيغة وفي صورة المدلول دون حقيقة معناه كالانسان على الحي الناطق
وعلى المصور المنقوش وهذه هي المتشابهة السادس المتساوية
في البناء والمدلول على الاطلاق بل مع ضرب من التفاوت في مدلول
اللفظ اما بقوة وضعف واما باولية او اولوية كالموجود على السبب
والمسبب والابيض على الثلج والعاج والاسود على الزنجي والهندي او
البياض والسواد على البياض والسواد المذكورين وفي الشرعيات
كالمعصوم على المسلم والمعاهد وهذا الاخير لتفاوت بالقوة والضعف
وهذه هي المشككة **النص** كل كلمة او كلام يستقل بافهام مراد
المتكلم منه بنفسه هذه احده وقيل انه الذي يفيد معنى على القطع
بحيث لا يقبل تاويلا والاول اولى بل هو الصحيح فانه ما من لفظ
موضوع لمعنى الا ويصح التجوز فيه فيراد به غير ما وضع له لضرب
من الشبه والرابطة الا فيما استثناه وذلك كلفظ الانسان والفرس
والسما والارض والاب والابن واشتقاق النص من اصلين احدهما الرفع
والظهور يقال نصت الظبية اذا رفعت راسها والنص في السير
اذا ارتفع عن هينة التؤدة والسكينة الى السرعة والهرولة
والكرسي الذي تجلى العروس عليه يسمى منصة والاصل الثاني
الاستقصا وانها الامر نهايته كما نقل عن امير المومنين علي رضي الله عنه
انه قال اذا بلغ النسا نص الحقايق فالعصبة اولى اراد به اذا
ادركن وبلغن زمان المراهقة وكمال البنية ووقعت بين الابا
والامهات مشاحة في الكفالة والتربية فالعصبة اولى والنص

على الوجه الذي حققناه في اصطلاح مستمد من الاصلين جميعا اما
الاول فلانه قد ارتفع ارتفاعا اتضح معناه بنفسه عن غيره افتقارا الى ضميمة زائدة
واما الثاني فلانه قد بلغ في الظهور وافادة المراد غاية ما يمكن
في جنسه فصح اطلاق اسم النص عليه وعن هذا جعل الشافعي الظواهر
كلها نصوصا وهو صحيح بالاعتبارين ومنطبق على الحد المذكور ثم
النصوص تتفاوت في مراتب الظهور بعد المشاركة في استحقاق
الاسم النص وشمول حده فما دل على المعنى باسمه الخاص ابلغ مما دل
بعمومه عليه كاسم الانسان بالاضافة الى اسم المسلمين على احادهم **واما**
الظاهر فحده كل كلمة او قول يحتمل معنيان واحدهما اوفق
لدلالة اللفظ واحق به واقرب اليه فهو بالنسبة الى المعنى الاقرب والاولى
ظاهر وقد يميل الشافعي في هذا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فقال
المثل يصدق على القيمة وعلى التشبيه في الخلقة ولكنه على التشبيه اصح
واصدق وكذلك قال في قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ذهب
بعض الناس الى ان المراد به الزمن المقعد فقال لي مقطوع احدى الرجلين
يجوز له التخلف ايضا لانه ما هنا اقرب الى الظاهر لا الظاهر كما
صار اليه من خصصه بالمقعد وان كان يحتمله ثم الظواهر متفاوتة في
قرائنها على ما نبين في مواضعها **المجمل** اخذ الشي جملة ومنه اجملت الحساب
اذا جمعت المعه وذلك مع الاعراض عن التعرض لتفاصيلها والسكوت
عن احادها وحده عند اهل النظر كل لفظ على المعنى جملة دون التعرض
فيه لوصفه وكيفيته ومقداره مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة فانه
يدل على وجوب اصل الصلوة الموظفة مع السكوت عن تفاصيل
اركانها وتبيين شروطها وتقدير ركعاتها والتنصيص على مواقيتها

وصفاتها ومثل هذه الكلمات لا يصح التكليف والمخاطبة بها دون اقتران البيان عند مساس الحاجة وقد يطلق المجمل بمعنى المبهم وكان مجراه وهو من الاستبهام والالتباس ولاجله سميت البهيمة بهيمة لانه يلتبس عليها نوحي مصالحها وتتعذر عليها الاهتداء الى عواقب امورها فالمبهم من الالفاظ هي التي لا يهتدي فيها الى معرفة مراد المتكلم منها وان فهم منها انه يريد بها معنى ما على سبيل الجملة والفرق بينهما ان المبهم يدل على احد المدلولين المعينين في نفسه لكنه التبس على السامع المراد به لعروّ اللفظ عن دلالة على تعيينه والمجمل قد يطلق حيث يدل اللفظ على امر شامل للاعداد ويكون المراد به ما دل عليه اللفظ على المعنى الشامل مخصوصا بصفات زايدة لم يدل اللفظ عليها وبصيرة البيان عند وروده قيدا في المذكور اولا والمبهم اذا ازيل ابهامه كان المطلق او دليلا عليه بعينه

المبين نقيض المجمل والمبهم وهو اللفظ الدال على معنى دلالة يستوعب اباته تفاصيله واوصافه المطلوبة منه ثم المجمل ينقسم الى مجمل على الاطلاق والى مجمل من وجه مفسر من وجه والثاني مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده واختلف الناس في صحة المخاطبة بالمجمل بالمعنى الاول والصحيح انه لا يحسن ذلك فانه يميل الى التعمية والالتباس وذلك ممتنع على الشارع الحكيم المبين للاحكام

العام قول يستغرق جميع ما يصلح له كقولنا الرجال فانه عام من حيث مستغرق جميع الرجال الذين يصلح اللفظ لهم اذ كان لا يصلح لغير الرجال وكذلك كلمة من اذا كانت نكرة يستغرق كل عاقل في الاستفهام والشرط مثل قول القايل من عندك ومن دارك فاكرمه وقولنا كل يستغرق كل جنس يدخل عليه وقولنا رجال وعشرة رجال يصلح لهذين الخبرين والثاني يصلح لكل عشرة ~~ثم لا يستغرق~~ كل لا يستغرق كل عشرة والنكرة مثل قولنا

رجل مجردا عن النفي واخوات الشرط عام على البدل غير عام على سبيل الجمع ويقال هو كل كلمة دالة على مسميين او ثلث مسميات فصاعدا من وجه واحد وزاد بعض اصحابنا فيه قولي على وجه لا يمكن ان يوجد منه لافراده اسم على صيغة الوجدان محترزا فيه بزعمه عن لفظ الجزئين فانه لا يقال هذا جزء الا منسوبا الى ما هو بالاضافة اليه غيره لكنه باطل بلفظ من واي فانهما كلمات مستعمله في العموم فلا يمكن ان يوجد من بابه لاحاده اسم نعم يصح اطلاقه على كل واحد حما دخل عليه مثل حالج لو قال لك قايل من عندك فقلت زيد فانك قيدا وقعت عليه كلمة من ثم ينقسم العام الى ما لا اعم منه والى عام هو تحت عام اخر فالاول مثل الوجود والشي فانه لا اعم منهما وقال بعض اصحابنا ان المعلوم اعم من الموجود وهو ضعيف فان المعلوم ليس اسما موضوعا لمعنى كلي بالقصد الاول بل العلم اسم لجنس من المعاني ثم لما كان من المعاني المتعلقه يشتق للمتعلقة من تعلقه به اسم فلم يكن اسم المعنى ولا اسم الذات بالرتبة الاولى واما العام الذي يفرض ما هو اعم منه فمثل الجسم فانه اخص من الانسان واعم

من الخاص **واما الخاص** فحده ما وضع للدلاله على واحد اما واحد بالعين وهو النهاية في الخصوصية مثل زيد ومحمد ومكة وبغداد واما واحد بالنوع كالانسان والفرس والجوهر والسيف ثم كل خاص فيمكن ان يوجد فوقه لفظ يشمله وغيره كلفظ الجسم للانسان وغيره ولكنه لا يجب في كل خاص ان يوجد لفظ اخص منه يتناول بعض ما يتناوله فان الخاص الذي لا اخص منه لا يتصور ذلك فيه لعم النوع الثاني من الخاص قد ينقسم ما يدل عليه الى انواع واصناف يشملها الاسم الخاص فيكون عاما لها اذا اعتبرت اعدادها ويكون لكل صنف او نوع اسم اخر يخصه كلفظ المومن لصنف ولفظ الكافر

بمخرجين والتخصيص على الاطلاق افراد الشي بالذكر وبالمعنى الثاني
ان لا يوجد اعني الاضافي منه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب و
يدخل فيه النسخ وحده في اصطلاح النظار على وجه يخرج النسخ عنه
هو اخراج ما يتناوله الخطاب مع جواز المقارنه والمخصوص كل
كلام عنى المتكلم به بعض ما وضع له والمطلق هو اللفظ الدال على
معنى دالة متجردة عن كل قيد وهذا ينقسم على وجهين احدهما ان
يعتبر فيه التجرد عن القيود حتى لو ادخل فيه قيد كان رفعا لحقيقة
هذا المطلق ونسخا له وهذا هو احد معاني المطلق ومدلول هذا
المطلق بهذا القيد اعني قيد التجرد لا يصح دخوله في الوجود ولا
يصح ثبوته الا في الوهم والمعنى الثاني ان لا يوجد وصف التجرد
قيدا بل ينظر الى المعنى فقط مع قطع النظر عن القيود التي يصح
عروضها عليه ثبوتا وعدما حتى لو فرض بعد تقييد لم يكن ذلك
ازالة امر من حق المطلق والمطلق بهذا التفسير يصح تعلقه ويصح
دخوله في الوجود وان كان يقارنه ويلازمه قيود كثيرة وقد يذكر
المطلق ويراد به لفظ دال على دار شائعة في قبيلة غير
مخصوصه بمعين كذا فيه ومن هذا القبيل جميع الالفاظ المفردة
المنكرة ذكر فيه ورجل ودرهم وينقسم المطلق ايضا الى المطلق
على الاطلاق كالموجود فانه ليس فوقه لفظ ابلغ منه في الاطلاق
حتى يضاف اليه لفظ الموجود فيتقيد به واما مطلق بالنسبة فيصح
ان يوجد فوقه ما هو ابلغ منه وابسط في الاطلاق كالدرهم فانه مطلق
ثم يوجد فوقه ما يشمله وغيره كلفظ النقد فانه اشد من لفظ
الدرهم في الاطلاق حتى يصح جعل لفظ الدرهم قيدا فيقال النقد

هو درهم

المقيد كل قول دال على معنى متخصص بصفة او حالة زايدة
مدلول عليها بكلمة زايدة على الكلمة الدالة على اصل الذات كقولنا الانسان
العالم والجوهر الحجر ومن شان هذا القسم ان يصح الدلالة عليه بلفظ مفرد
كما يقيم قولنا الانسان وهو لفظ مفرد مقام قولنا الجسم الحي الناطق
وينقسم الى المقيد على الاطلاق وهو القول الدال على ذات مقترنة
بقيود دالة على صفاته وقيوده بحيث ينتهي الى قيود لا يصح اشتراكها
ذلك فيها كقولنا الدينار الثنيا بوذي العيني المنقوش نقش كذا
الموضوع في الدار الفلانية في الخريطة الفلانية في ناحيه كذا
من الدار وجيب كذا وما ليس مقيدا على الاطلاق فانه يصح ان يكون مقيدا
بالنسبة الى ما فوقه لانك تجد اسما اخر ابسط منه في الاطلاق **الخبر**
هو القول الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب ثم كونه كذبا
في نفسه او صدقا يستند الى دلالة زايدة وهو سطر من جملة ليست
فيها مفرد او ما يقوم مقامه الى مفرد او ما يقوم مقامه بالنفي او بالا
ثبات وهذا الجنس لا يصح ان يعبر عنه بلفظ واحد مفرد مثاله قولنا
العالم محدث والصانع قديم والصوت ليس بباق وينقسم الى المتواتر
والى الاحاد والى المستفيض فالمتواتر ما يترتب عليه العلم على
الضرورة وهو الذي ينقله جمع يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب
والاحاد منه هو الذي لا يفيد العلم لا بطريق الضرورة ولا بطريق
النظر سوا نقله واحد او جماعة والمستفيض ما يفيد العلم بواسطة
النظر والاستدلال **الخطاب** هو القول الذي يفهم المتكلم به
شيئا **دليل الخطاب** ثبوت نقيض حكم اللفظ فيما يباين

محل النطق في الوصف الذي ربط حكم اللفظ به نطقا او افادة اللفظ
نقيض حكمه فيما باين محل النطق في الوصف الذي دل على اثبات
الحكم المصرح به نطقا ويمكن ان يقال هو ملتبسه مباينة
المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم المنوط به نطقا بالوصف
الذي باينه فيه مثل معرفة انتفاء الزكوة في المعلوفة مستندة
الى ثبوتها في السائمة فانه علم ثبوتها لقوله عليه السلم في
الابل السائمة زكاة والسوم وصف هو نقيض العلف والحكم تعلق
به ذكرا فان السائمة مشتقة منه **فحوى الخطاب** افادة
اللفظ مثل حكمه حيث يكون المعنى الذي لاجله عرف ثبوت حكمه في
محل النطق ازيد وارجح او مشاركة المسكوت للمنطوق في حكم اللفظ
عند ترجيحه على محل النطق فيما لاجله علم ثبوت الحكم من سياق
النظم مثل علمنا بتحريم ضرب الوالدين وشتمهما مستفادا
من تحريم التافيف بقوله ولا تقل لهما اف لمعنى الاذى الذي علم تحريم
التافيف لاجله من سياق الكلام حيث حث فيه على تعظيم الوا
لدين وامر ببرهما **البيان** هو الدلالة عند بعضهم وهذا
يعم الادلة المبتداة الدالة على الاحكام الملتبسة على العقلاء والادلة
الكاشفة عن مراد المخاطب بخطابه وحده عن هذا قال الشيخ ابو بكر
الصيرفي البيان اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح
فيما خفي حكمه لضرورة العقل من الاحكام العقلية وما خفي على
العقلاء ثبوته وانتفاؤه من الاحكام السمعية اذا انصبت عليها الدلائل
الموضوعة المعرفة كانت بيانا وكذلك ما يرد من الادلة

الدالة على المراد بخطاب لا يستقل بافهامه ومن خصص حده بانه كل
قول او فعل يدل على ما اريد بخطاب لا يستقل بافادة احد ما اريد به و
الاول اصح **والمبين** يطلق ويراد به الخطاب المستغني عن ضميمة
بيان **النسخ** بيان مدة انقطاع الحكم بدلالة متراخية عند بعض
الاصوليين **والناسخ** هو الطريق المبين انتهاء مدة الحكم بشرط
التراخي وعند اخرين هو ازالة مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على
وجه لولاه لدام وهذه عبارة اختارها طوائف المعتزلة فعلى هذا الناسخ
هو الطريق الدال على زوال مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا به وقال بعض اصحابنا النسخ رفع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لدام بتراخيه عنه والناسخ هو الخطاب
الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب الاول على وجه لولاه لدام مع
التراخي ويبتني على اختلاف الحدين **نسخ الامر قبل التمكن**
من فعله فالاولون لا يجوزونه **البداء** ظهور ما كان خفيا وفي اصطلاح
النظار هو ان يظهر للامر من القبح والفساد او من اللطف والصلاح
ما كان خفيا عليه فينهى عن عين ما امر به في الوقت الذي امر
به على الوجه الذي امر به او يامر بما قد نهى عنه على ذلك الوجه في تلك
الحالة وهذا مستحيل في حق العالم بحقائق الاشياء المحيط بعواقب
الامور وهو الله تعالى فيستحيل البداء عليه **الاجماع** اتفاق
علماء العصر على حكم شرعي في حالة من الحوادث **القياس** حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم او نفيه لاشتراكهما في صفة او حكم او انتفاء صفة

او انتفا صفة او حكم ويقال ايضا وهو ابين واحسن انه تحصيل حكم الاصل
في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهذا يشمل النفي
والاثبات وذكرنا الاشتباه عند المجتهد لانه قد يقيس حيث يظن
الاشتباه وان لم يكن الفرع هناك شبيها بالاصل فيكون قايسا

الاصل ما يستقل بنفسه بحيث يبنى عليه غيره وقد يراد
به النص الذي يدل على الحكم الثابت وقد يراد به نفس الحكم الثابت بالنص
وقد يراد به محل حكم الاصل كما في علة الربو فان الاصل فيه قد
يراد به الاشيا النص الدال على تحريم الربو في الاشيا الستة وقد يراد
به نفس الحكم الفضل في هذه الاشيا وقد يراد به الاشيا الستة وكل
هذا صحيح فاذا عرفت الاصل عرفت حده للفرع وهذا الحد لا
يشمل قياس الشبه فان الجامع فيه لا يكون علة الحكم بل تخيل الاشتمال
عليها هو العلة وقياس الدلالة فان الجامع فيه دليل العلة وهو
قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه الا اذا اريد بالعلة ما يستند
اليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة او بغير واسطة ولا يشمل هذا الحد
نوعا يسمى قياس العكس كقولهم لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لما كان
شرطا فيه اذا نذر ان يعتكف صايما كما في الصلوة لكنه يشترط فيه
اذا نذر فيكون شرطا فانه ليس ذلك تحصيل حكم الاصل في الفرع بل تحصيل
نقيض حكمه لافتراقهما في العلة لكنه يمكن ان يجاب بان يقال انه
ليس بقياس على التحقيق لكنه يسمى قياسا على سبيل التوسع
لمشابهته وهو اعتبار الفرع بغيره في تعرف حكمه ويمكن ان
يحد بحد يشمل هذا النوع من القياس ايضا وهو ان يقال القياس
تحصيل حكم الشي باعتبار تعليل غيره ثم ينقسم الى القياس المستند في
حده ما سبق والى قياس العكس وحده تحصيل نقيض حكم الشي في غيره
لافتراقهما في علة الحكم

العلة في اللغة ماخوذة من التغير
مشتبهة بعلة المريض فانها توجب تغير حال البدن من الصحة الى
السقم وماخوذة من المعاودة والتكرر حتى قال شاعرهم

اذا ما خليلي علني ثم علني ... ثلث زجاجات لهن هدير

وحقيقتها في عرف اهل النظر هو ما يلزم عن ثبوته ثبوت امر مستند
اليه وهذه الحقيقة يشمل العلل العقلية والعادية والشر
عية وان كانت مختلفة من حيث ان العلة العقلية يستند
اليها معلولها لذاتها والعادية يستند اليها بمجاري العادات
المطردة والشرعية يستند اليها المعلول بوضع الشرع ولكن
كل واحد من هذه الاقسام اذا ثبتت عليته في مرتبته اي
اذا استكمل الوجوه التي كان علة لاجلها لا ينفصل وان تخلف
عنه معلوله ويدخل في قولنا اذا استكمل وجه عليته حصول
ما شرط والامور المرعية التي لا يمكن ترتب حكم العلة عليها
دونها ويدخل في قولنا الامور المرعية ما يعتبر وجوده لضرورة
ذات العلة على حال يستند اليها الحكم وما يعتبر عدمه لذلك فهذه
حقيقة يشمل الجميع ولكنها تختلف في اعيان الشروط وعلى
هذا يمتنع وجودها دون ترتب معلولها ويمتنع العلم بوجودها
دون العلم بوجود معلولها نظيره في العقليات العلم في ايجاب
العالمية وفي العاديات الاكل الكثير عند تحقق الشروط

المرعية في اقتضا المشبع اعني بهذه الشروط لكثره محدوده من جنس
مخصوص من آكل مخصوص في زمان مخصوص مشروطا بانتفا العلل المانعة منه
وهذه الامور تختلف باختلاف الطباع واحوال الاشخاص والازمنة و
غيرها وهكذا الحكم في النار في ايجاب الاحراق واما الشرعيات
فمثل قولنا ان الزنا من المحصن علة وجوب الرجم والقتل بشرايطهم
علة لوجوب القود **ركن العلة** وبعضها ما تتقوم منه العلة
كالخرشفي البيع **السبب** في اللغة ماخوذ من الطريق
اسباب السموات طرايقها ومن الحبل الذي ايد منه في الاستقا فهو الوصلة
الى الحكم الذي لا يكفي وحده لثبوت الحكم مثاله الاكل سبب للشبع والضرب
سبب للالم والجرح سبب للموت فان هذه الامور تحتاج الى وسايط و
شروط اخر ليترتب عليها الاثر وقد يكون العلة امرا يلازمه
او يفضي هو اليه ويسمى سببا لانه اما ان لا يكفي لثبوت المسبب
لو استند الى امر اخر غيره والسبب المتقدم في اقتضا المسبب اذا
اخذ بشروطه حتى لا يبقى امر منتظر مما هو مفتقر اليه في ترتيب
الاثر المطلوب منه صح ان يسمى علة حتى اسنح لبعض الناس على
اطلاق اسم السبب والعلة على الفاعل بل على الفاعل الحقيقي
وهو الله تعالى وهذا الجنس يوجد في الشرعيات والعاديات واما
في العقليات وكل ما يتوقف عليه حكم العلة يتوقف عليه وجود
ذات العلة لانها علل لذواتها فلا يتصور فرض وجود الذات
دون ترتيب المعلول عليها **وصف العلة** الامر الذي
يتوقف ثبوت العلية عليه مما يؤثر فيه حقيقة او عادة او
اضافية مثل كون القتل عمدا وكونه عدوانا ومثل كون

الزنا صادرا عن حر وعن محصن وكون القتل قتل بري الى غير ذلك **المقتضي**
هو المستند عن في معناه في وضع النظار هو المطلوب الذي في نفسه على
صفة لاجلها يجلب الاثر اي يستند اليه مرتبا عليه في الوجود والعلم به
يستعقب العلم بالمقتضى على طريق الترتب **المظنة** ويذكر
بالاضافة الى المعنى الموجب او الحكمة الداعية وهي التي يظن عند
وجوده وجود العلة او المعنى الداعي مثل الوطي في ايجاب العدة
حيث انه يحال يظن عنده وجود الشغل في الاكثر فيطلق على ما هو
سبب للمعنى الذي هو علة الحكمة **الحكمة** هي الفايدة التي
لاجلها تكون العلة ولاجلها يوجد الحكم وهي التي تكون العلم بها داعيا الى وضع
السبب من الواضع والايجاد من الموجد ووجودها او استيفاؤها وايجادها
يكون بعد وجود العلة وحكمها كالفايدة من وضع البيع وبناء الدار و
يكون العلم بها بشرط الحاجة داعيا ويترتب وجودها على وجود الدار وهذا
بعينه يسمى غرضا بالنسبة الى من يصح الضرر والنفع عليه وحكمة في حق
من يستحيل عليه ذلك **الشرط** ماخوذ من العلامة اشراط الساعة
اعلامها وهو ما يحصل الحكم عنده فان كان بحيث يفضي وجوده الى وجود
ما هو العلة يسمى سببا والا فهو شرط محض وان كان يصح تسميته سببا
لمعنى انه يعرف عنده الحكم وفي عرف اهل النظر قيل انه الذي ينعدم
الحكم بعدمه وهذا باطل بالعلة ولا يصح ان يقال اذا انعدمت
علة تما وثبت الحكم لعلة اخرى غيرها كما انعدمت العلة وان
انعدمت علة مخصوصة ففرق واضح بين قولنا انعدمت العلة
وبين قولنا انعدمت هذه العلة لا جرم اذا انعدمت هذه العلة
انعدم حكمها واذا انعدمت العلة مطلقا انعدم الحكم مطلقا لما اذا
انعدم هذا البنا انعدم بناوه لا البنا على الاطلاق فاذا انعدم البنا
مطلقا انعدم البنا مطلقا فانا نقول مثله في الشرط فانه اذا انعدم

هذا الشرط انعدم ما ارتبط به واذا انعدم الشرط مطلقا انعدم المشروط فيجوز التبا
دل في الشروط كما جاز في العلل وان فصل في حده ما يوجب عدمه عدم
الحكم ولا يوجب وجوده وجوده فهذا ايضا يبطل بما جزء العلة واوصافه
فان قال قايل ذلك ايضا راجع الى عدم العلة فانه بانعدام وصف من اوصاف
العلة ينعدم ما هو العلة في نفسها ثم انعدام الحكم لانعدام العلة لكنا
نقول هذا جار بعينه في الشروط فان بانعدامها ينعدم العلة اعني من
حيث هو علة فان قالوا عند انعدام الشرط لا ينعدم العلة فانا نريد
بانعدام العلة انعدام المؤثر او انعدام جزء مما هو المؤثر والشرط
لا يكون مؤثرا ولا جزءا منه فنقول المؤثر يراد به ما له مع الحكم
مناسبة واقتضا وهذا ثابت لبعض الشروط كالاحصان في الرجم و
الجنسية في ربوا الفضل فان قال مثل هذه الشروط يؤثر في تاكيد العلة
المؤثرة فانها توجب ضرورة ذلك العلة على حال يلايم الحكم
كالاحصان يؤثر في مصير الزنا الى حال يقتضي الرجم فيقال اوصاف
العلة كالعمدية يكون كذلك فان قال هذا الشرط لا مناسبة
له مع الحكم راسا لا لذاته ولا لجعل العلة على وجه يلايم فنقول هذا محال
فان اشتراط ما لا يلايم كان غير معقول فاذا الشرط معلوم ارتبط به
معلوم اخر ارتباطا يلزم من انتفائه انتفاء ذلك المعلوم ومن ثبوت
ذلك المعلوم ثبوته ثم هذا الارتباط اما ان يكون بين ذلك الشي
وبين ما جعل شرطا فيه او بين حاله من احواله وبينه في جهة اقتضائه
اثره المخصوص فان كان بين الذات وبينه كان شرطا وجود العلة في
ذاتها مثل الحياة فانها شرط وجود العلم في نفسه حتى لا يتصور و
جوده دون تقدم وجود الحياة ومثل العقل فانه شرط لوجود
الاسلام الذي اذا وجد انتهض علة لاحكام مخصوصة ومثل هذه

المشروط يكون علة او في صحة وجود العلة كالحيوة في هذا المثال علة لصحة
وجود العلم في الذات والقسم الثاني لا يكون الارتباط بين ذات العلة
وبين المجعول شرطا بل بين حاله مرعية في العلية وبين ما فرض شرطا
اما ابتداء من غير توسط او بتوسط حالة زايدة وهي شرط في حالة او هيئة
مرعية في كون العلة علة نظيره النية في الصلوة فانها شرط من حيث
ان الصلوة تجب وقوعها على جهة التعظيم للمعبود وهذه الحالة مرعى
في ثبوتها وحصولها افتقار الى النية بل النية علة حصولها وهذا
من قبيل ما يكون الشرط مؤثرا فيه ومثال الثاني من هذا القسم
الوضوء فانها شرط في صحة الصلوة بمعنى ان الصلوة مرتبطة به من حيث
افادة حاله للصلوة لا بذات الوضوء بل بواسطة افادة حاله المصلي
وهو كونه متطهرا ويكون هذه الحالة في المصلي مؤثرة في وقوع
صلوته على هيئة مخصوصة واذا تحقق هذا كان الشرط على التحقيق
هذه الحالة وهي المقارنة لافعال الصلوة الى اخرها والوضوء علة
حصولها وافعال الوضوء منافية للصلوة والتحقيق في ذلك ان
الامور المعقولة والمحسوسة والمشروعة اما متنافية واما متنا
طعة واما متلايمة مرتبطة ثم هذه الملايمة اما ان يكون الشيان
من كل قسم منهما منفصلين او احدهما متحدا وجاز في الاخر والارتباط
بين المنفصلين اما ان يكون على وجه يترتب على وجود احدهما وجود الاخر
مستند اليه وعلى العلم به العلم بالثاني وهذا هو ارتباط العلة
والمعلول فيكون الاول منهما علة للثاني واما ان يكون احدهما مفتقرا
الى الاخر افتقارا اذا وجد المفتقر كان المفتقر اليه موجودا واذا انتفى
المفتقر اليه كان المفتقر معدوما وهذا هو النوع الثاني من الارتباط

ونحن نسمي هذا الارتباط الشرطي والمفتقر اليه فيه هو الشرط
واما المرتبطان المتداخلان فهو ان يكون احدهما جزا للاخر مثل اللون في
السواد والسقف في البيت فوجود المندرج فيه يدل على وجود الجزء المندرج
كالبيت في دلالته على السقف وكالسواد في الدلالة على اللون وانتفا
الجزء المندرج يدل على انتفا المندرج فيه كانتفا السقف يدل على انتفا
البيت وانتفا اللون يدل على انتفا السواد اما انتفا المندرج فيه
لا يدل على انتفا المندرج ولا وجود المندرج كاللون يدل على وجود
المندرج فيه على الاطراد وهذا النوع من الارتباط شبيه بارتباط الشرط
مع المشروط فانك اذا اخذت الجزء من حيث انه جزء كان مغايرا للكل
من حيث انه كل فالرابطة في هذا الضرب رابطة الاتصال مع انفصال
كل واحد عن الاخر اما بالذات واما بالاعتبار فلذلك لا يجوز فيه
يلزم فيه ان يكون الاول هو الثاني موصوفا به فلا نقول الصلوة
طهارة بل بطهارة او عن طهارة بخلاف قولنا الصلوة عبادة او صحيحة
وهاهنا نوع اخر من الارتباط يوجد في باب الشرط وهو في الجملتين
المتباينتين يدخل على احديهما كلمة الشرط وعلى الثانية كلمة الجزا فتخرج
الاولى عن كونها مستقلة وتصير بها جز جملة يستدعي الاخرى الدا
خلة عليها كلمة الجزا مشعرة بالاتصال لكن ما يدخل عليه كلمة الشرط
تتنزل منه مرتبة العلة وما يدخل عليه كلمة الجزا مرتبته مر
تبة المعلولية ويلزم فيه من وجود الاول الداخل عليه كلمة
الشرط الحصول الثاني به الداخل عليه كلمة الجزا ومن انتفا الثاني
انتفا الاول ولا يلزم من وجود الثاني وجود الاول ولا انتفاؤه
ولا من انتفا الاول وجود الثاني ولا انتفاؤه فهذا ايضا حدود

في قسم الشرطيات لكن الاحرى بالشرطية المعنوية ما يفرض جزافيه والمشروطية
ما يسمى شرطا بدخول حرف الشرط عليه فلنحقق معنى الشرطية فيه حملت
هذه شرطية ومن الناس من اعتقد قسما اخر في الشروط جعلها شرط الحكم بحيث
يتوقف على وجوده حكم العلة بعد تكاملها وميزه عما ذكرناه بوضعه شرطا
لثبوت حكم العلة لدفع مفسدة متوقعة لولاه مطلوبه العدم لثبوت حكم العلة
وهذا فاسد من وجهين احدهما ان الحكم المرتب على العلة بعد الشرط اما ان
يكون حكما للعلة المتقدمة وحدها او لا يكون حكما لها وحدها بل للعلة و
الشرط معا وحينئذ اما ان يكون للعلة به ارتباط اما في ذاتها او في حكمها او
لا يكون فان كان الحكم باثباتهما بحيث يكون للعلة بالشرط ارتباط فهو ما ذ
كرناه فما تفنتوا وان لم يكن لها به ارتباط واتصال وكان الحكم ثابتا فيهما
جميعا للمعنى الذي كل واحد مرعي في ثبوت الحكم فهما علة واحدة والحكم ثابت
بهما وان اختلف وجه تاثيرهما في الحكم وان كان الحكم مستندا الى العلة فقط ولا
استناد له الى الشرط بوجه فوجوده في الحكم كعدمه فلا معنى لاشتراطه
وان كان مستندا الى المسمى شرطا فهو العلة والعلة المتقدمة لغو
وان كان يستند الى العلة باعتبار والشرط باعتبار اخر فلا يخلو اما ان يكون
الاعتبار الثاني غير مرعي في الاول او يكون مرعيا فيه فان كان غير مرعي
كان الحكم ثابتا بعلتين على ما له فهذا الوجه زائد على الحكم المطلوب بالعلة
وان كانت الجهة لا بد منها في الحكم المربوط بالعلة رجع الى ان الشرط
مما للعلة به ارتباط فيكون شرط العلة كما ذكرناه او كان مع العلة مرعيا
في ثبوت الحكم فيكون احد جزئي العلة فانا نعني بالعلة مجموع ما يستند الحكم
الى وجوده وان اختلف تاثير اجزائه الوجه الثاني نقول تلك المفسدة
المدفوعة بالمجعول شرطا اما ان يكون وجودها مخلا بركن العلة ومصلحته

او لانه يكون محلا لشي منه فان لم يكن بركن من اركانه ولا لمصلحة من مصالحه
لا في ذاته ولا في جهة من الجهات التي كان مطلوبا ومقصودا كان اشتراطه
عبثا محالا وقطعا للمقتضي عن المقتضى بعد تكامله وان كان لعمل الركني
او المصلحة او وجه مرعي فيهما او في احدهما لوجود لذلك المفسدة فقد
عاد الى ما قدمناه من ان العلة هو الامر الدال على مصلحة مطلوبة مرعية
عيه في المشرع فلم يكن ذلك العلة كافيه في الدلالة على وقوع تلك المصلحة
دون الشرط المفروض او لم يكن كافيه في الدلالة على وقوعها لوصف كونها
مطلوبة او نافعة او مقصودة .. ووضع الشرع دون الزيادة وهي ما يدل
الشرط عليه وعاد ما ذكرناه وهو ان الشرط مرعي اثناء وجود العلة او في
وجود وصف به تكون العلة موثرة مستعقبة للحكم المنوط بها وتبين
بطلان هذا القسم الاخير ومن اصحابنا من قال الشرط ما يوجب كون
العلة عاملة وهذا احد قسمي الشرط وهو ما اشترط لوجود دلالة
العلة على وصف وجهة به يوثر العلة في الحكم المطلوب هذا اذا اريد
بالعاملة الموثرة وان اريد بالعاملة ما يكون على وجه يترتب عليه
باعتباره الحكم لا محالة يندرج تحت الحد اقسام الشروط **المنا
سبة اعم من المصلحة** وهي حالة اضافية تثبت بين
امرين معلومين مستفاد من كون كل واحد منهما على صفة وجهة لاجلها
كان يلايم شيئا اخر لا مطلقا بل من حيث كون ذلك الاخر على صفة اخرى
لاجلها كان ملائما للاول باعتباره اخص من النسبة فان الضرب
نسب قريبة لكون كل واحد منهما على حال وهو رابطة القرابة مثل نسبة
الاب الى ابنه بالابوة والابن الى الاب بالبنوة اذا علم هذا فقولنا ان
هذا الفعل يناسب هذا الحكم معناه انه على جهة ووصف وكذلك المفروض
حكما له على جهة ووصف لاجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط
هذا الحكم به اما لذاته ان كان في العقليات او لوجوه عادية

ان كان ذلك في العاديات او بواسطة الدعا اليه والبعث عليه ان كان ذلك في
الشرعيات وفي بعض اقسام المنافاة فيكون الارتباط بين الفعل المفروض
وبين استحقاق اثبات المجهول اثرا ولزوم الانسان به كقولنا ان القتل العمد
العدوان يناسب استحقاق القتل اي القتل الاول على صفات بها يستدعي
استحقاق قتله وتلك الجهات بها يقتضي الزجر عنه سعيا في صيانة الارواح
واستبقا النفوس في القتل المستحق على صفة يصلح بها ان يزجر المرء عن
القتل الاول والنعمة يناسب الشكر اي هي على صفة والشكر على صفة لاجلها
يستدعي ويدعوا الى فعل الشكر وفي جانب المستدعي المناسبة من حيث الا
ستدعا والاقتضا ومن جهة الحكم المناسبة مع العلة من جهة الوفا
ودفعا الحكمة وهكذا في الامور العادية فان بين النار والقطن من المنا
سبة عند الملاقاة ما ليس بينهما وبين الثلج ما هي مستند ترتب الاحتراق
عليهما حالة توفر الشروط وفي العقليات بين العلم وعالميه كله وبين
النظر الصحيح والعلم المترتب عليه من الملازمة ما ليس بين العلم والقادريه
وما ليس بين التقليد او الخبر والعلم الحاصل وان كان الاول من قبيل العلة
والمعلول والثاني من باب السبب والمسبب ثم قد يكون هذه المناسبة في
الافعال الاختيارية من جهة المصالح والاغراض جلبا او دفعا واذا
عرفت المناسبة عرفت منها المناسب فانه منشاها واما تاثيرا او ملا زمة
واما الاخالة فهي ايجاب الخيال وايقاعه فالمخيل ما كان على وجه
لاجله يخيل للناظر ثبوت شي اخر مرتبا عليه كما يقال ان الغيم الرطب يخيل وجود
المطر اي هو على صفة لمكانها يظن وجود المطر مرتبا على وجوده وهذا
هو المراد به في الاسباب الشرعية ولا يختص هذا بالمناسب فانه مهما
كان الشي على صفة لمكانها يستعقب شيئا اخر في الاغلب فوجوده موصوفا

بتلك الصفة تخيل الى الناظر وجود الثاني وهذه الصفة التي بيّنا كافية في المناسب
والمخيل قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية وقد يكون عرفية وقد يكون
شرعية ثم قد يكون منشأ مصلحة مطلوبة اذا جرت تلك في الافعال
الاختيارية مكشوفة بيّنة تارة ومستورة خفية اخرى من حيث
التفصيل والتعيين وان كانت معلومة من حيث الجملة **المصلحة**
هو الوصف الذي يتضمن صلاحا ثم قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا و
قد يكون دينيا وقد يكون دنياويا ثم قد يكون المصلحة مصلحة بذاته واوصا
فه كوجود الشمس والقمر والكواكب وقد يكون مصلحة لمعنى اشتماله
على اوصاف يدعو الى ترتيب ما كان صلاحا عليه والمصلحة الشرعية
هو الوصف الذي يتضمن في نفسه او بواسطة حصول مقصود من مقاصد
الشرع دينيا كان ذلك المقصود او دنياويا ونريد بمقصود الشرع
ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله والسعي في رعايته والاعتنا
بحفظه لاما يريده الشارع وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول
والفروج والاموال والاعراض المفسدة نقيض المصلحة وستبين حقيقتهما
منهما الضرر كل الم او غم او ما يؤدي الى احدهما المنفعة كل لذة او سرور
او ما يؤدي الى احدهما وهي اعم من المصلحة اذ قد يكون شرع الضرر وفعله
صلاحا اذا كان سببا لمنافع مترتبة عليه او سببا لدفع مضار مترتبة
عليه بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع ولا دفع تلك المضار دون تحمل
ذلك فقد يكون في حق الاشخاص كقطع اليد لابقاء الجملة حالة خوف
التآكل وقد يكون في حق الجنس كالقتل قصاصا لاستبقاء النوع
وقد يكون المنفعة فسادا اذا كانت مؤدية الى مفاسد زائدة
كاكل العسل في المرض الحار الحاد ولا وجود حلفه والمشروعية

الضرر مطلق خالص ولا الضرر معادل للنفع واما النفع المحض فوجوده
ممكن معقول بل موجود والنفع الراجح كثير الوجود والمصلحة الراجحة
كذلك **الخير والشر بمعنى المصلحة** والمفسدة اعني في الانقسام
الى العقلي والعادي والشرعي والمتمحض والمساوي والراجح **الحق**
يكون المراد منه الوجود والثبوت فعلى هذا كل ما كان اتم في معنى الثبوت
والدوام في حقيقة الوجود كان اولى واحق بمعنى الوجود حتى كان القديم تعالى
احق باطلاق اسم الوجود عليه فانه الموجود لذاته على الاطلاق والدوام
ازلا وابدا وبهذا التاويل ان تقول السحر حق والعين حق اي له ثبوت
وتحقق باداءه وتخييل ويطلق على الاطلاق اعتقاد المطابق للمعتقد
يقال اعتقاد التوحيد حق واعتقاد المجازاة حق معناه ان هذا الاعتقاد
مطابق للمعتقد على ما هو به ويقال على القول والاخبار ويقال هذا القول
حق اي هو مطابق للاعتقاد الحاصل في القلب المطابق للمعتقد في نفسه
حتى لو فرض مطابقا للمخبر عنه في نفسه ولا يكون مطابقا لضمير القائل
لا يكون حقا كاخبار المنافقين بشهادتهم بالتوحيد والنبوة
فالحق بهذا المعنى هو الصدق ونقيضه الكذب ويطلق الحق بمعنى الاضافة
بلازمه النسبة الى الغير فيقال هذه الدار حق زيد والعبادة حق الله تعالى
والقصاص حق ولي القتيل ويقال هذه الدار بحقها بحقوقها ومعناه
كل ما ينسب الى الاخر من حيث انه اخر لافادة حال تخلف قوامه او كماله
دونه او مستفادا عن كمال تلك الثلث في صفاته واحواله فيندرج
تحت هذا الحد اجزاء بدن الانسان واطرافه فانها حقوقه فان الجملة
اذا اضيفت اليها افرادا جزاء بها كان ذلك نسبة شيء الى اخر من حيث انه اخر

ويدخل فيه عبد زيد وداره فانه عبد زيد وداره فانه اضيف بنوته
اليه لتكمل به حاله ولحسن معاشه في المسكن والخدم ويدخل فيه ما
يعد في حقوق الله تعالى من العبادات والحدود فانها لم تشرع ولم تثبت
لافادة حال لله انه تعالى بل تثبت مستفادة عن كماله في اوصافه كالاله
فانه تعالى بكونه ربا خالقا مستحق لان يعبد ويعظم ويمتثل بالانقياد
لاوامره والاجتناب عن مناهيه ويدخل فيه حقوق الله تعالى الدار
كالحرم والمسجد فانها حقوق الدار اذ المنافع والمقاصد التي هيأت
الدار لها واريد فيمن بناءها لا يوجد او لا يكمل دونها فكان استكمال
الدار من حيث هي مبنية لمقاصد مخصوصة يتوقف على هذه الامور
ويدخل فيه حق القصاص والخيار والرهن والشفعة فان كل هذه
الامور شرعت لحصول لان مطلوبة بعضها يجري مجرى الاصول
والاركان وبعضها يجري مجرى المتممات والمزايا **الاجتهاد**
هو البحث والتطلب من الجهد وهو المعاناه لما فيه مشقة وتعب
او من الجهد الذي هو غاية الطوق وهو في الاصطلاح بذل المجهود في
طلب علم او ظن بحكم الفاذلة من الادلة بواسطة الفكر والتامل
العبادة ماخوذة من التذلل والاستكانة ومعناها كل
طاعة يؤتى بها على سبيل التذلل تعظيما للمطاع دون التوسل
بها الى نفع ناجز للمطيع وتحصيل غرض للمطاع فيه **الشكر**
اعتقاد تعظيم المنعم لكون انعامه وذلك انه عرفان المنعم لكون انعامه و
اعتقاد تعظيمه ثم يطلق على الاقوال الدالة عليه والافعال المشعرة به
الابتلاء هو الاختبار ومعناه من الله تعالى ان يفعل بعباده
او يشرع لهم ما لو جرى ذلك التنظر اليه كان صالحا للاختبار فكان

وكان معناه على التحقيق ان يعامل عباده معاملة المبتلي اما بالزامه اياهم امورا صالحة
لذلك كالامر بانواع من العبادات او بانزال الله عليهم افعالا مؤثرة فيه كالاسقام
والامراض وافاضة الجود والانعام **العدل** وضع الشيء
في موضعه وفي اللغة هو التوسط في كل شيء ومعناه وضع الاشياء مقدرة بمقادير
فوايدها من غير افراط وتفريط **المشروع** معناه المبين والموضوع
والموضوع طريقا للسلوك الى فايدة مطلوبة في وضع من الاوضاع
الطهارة هو النزاهة والبراءة عن المستقذرات والمستهجنات
ثم قد تتعلق ذلك بالباطن وقد تتعلق بالظاهر فالطهارة بالقلب هي البراءة
والنزاهة عن الشرك والشكوك والمكر والشبهات في القلب وما يتعلق بالجوارح
فتنقسم الى احدهما معنوي والاخر حسي اي مستند الى الحس مدرك به والمعنوي
قسمان فاحدهما الآثام والثاني الذنوب الحاصلة من المعاصي بالجوارح و
تطهيرها بالتوبة وفعل الحسنات والثاني النجاسة الحكمية كالجنابة
والحدث وتطهيرها بالغسل والوضوء والتيمم والحسي كالنجاسات المحسوسة
المستقذرة بالطباع وما الحق بها شرعا اذا لاقت ثياب المكلفين
او ابدانهم تجتنبها وتبعدها عند ارادة الصلوة وما يجري مجراها اما
بالماء على الخصوص عند اصحابنا او بكل مايع طاهر عندهم وحقيقة
الطهارة هي الحالة المؤثرة في جواز التقرب بالموصوف بها او معه
فيندرج تحته بدن المتعبد وثيابه سواء جعلتها عدمية او وجودية
فان للناس في ذلك اختلافا ثابتا والحالة العدمية ايضا اذا كانت
اضافية الى امور مخصوصة اخذت حكم الامور الوجودية من تلك الجهة
والنجاسة هي الحالة المخلة بالتقرب الى المعبود بالمتصف بها او معها
فيدخل تحته النجاسات الحكمية والحقيقية والمراد

المصحف

بالتقرب ما تخصص لصورته لقصد تعظيم المعبود او ما الحق به ليدخل تحته مس
وحمله وتخرج تسليم الزكوة الى الفقير من المحدث فان صورة التسليم فيه
غير متخصص بالتقرب فان تسليم الزكوة والدين في الصورة متشابهان
خلاف الصلوة **العصمة** هي الحفظ هذا معصوم اي محفوظ و
قال بعضهم العصمة معنى مقدر موثر في شرع ما يؤدي الى صيانة المحل وحفظه
وهذا فاسد عندنا لما بيناه في مسايل واصول كثيرة من ابطال القول بالمقدر
بل ان اطلق صح اطلاقه على المعنى الموجب للحفظ كالاسلام وعقد الذمة اطلاق
اسم المسبب على السبب ولاجله يوصف الشخص المسلم بانه معصوم اذا حذف عنه
الصلة واذا قرنت به الصلة مثل ان تقول معصوم الدم بالدية او بالقصاص
او عن زيد كان معناه ما ذكرناه اولا **الملك** هو القدرة في وضع اللغة
وفي وضع الشرع لا يثبت الا مضافا اعني لا حقيقة له ورا الاضافة وفي
الحقيقة العقلية هو معنى ذو اضافة فمعناه اختصاص يثبت لشخص ما خر
اختصاصا يتمكن به من انشا به تصرفات مخصوصة في ذلك الاخر عايدة
فوايدها اليه ويقال انه المعنى الذي يتاتى له به التصرف في محل يضاف اليه
من تلك الجهة على وزان القدرة الحقيقية مع المقدور الحقيقي
التقدير هو التصوير والتحديد اما في الوجود او في التوهم او
في الفكر والمقدر هو المصور ثم هذا التصوير والتقدير يكون على وزان
الامور الوجودية او الامور الصحيحة الوجود فيكون هذا ايضا محققا اما
محسوسا واما متوهما واما متخيلا وكل هذه مراتب الوجود اما اثبات
معلوم لا يدخل في احدى هذه المنازل فذلك غير مفهوم حتى يصار الى
اثباته او نفيه **الثواب** هو اللذة الدايمة والسرور
المرتبين على الطاعات **العقاب** هو الالم المستحق على
المعصية

الطاعة هو الانقياد **الرق** هو الملك في الادمي وقال بعضهم
هو معنى مهم يهيي المحل ويفيده صحة قبول الملك عند وجود سببه
فجعل على هذا الكافر قبل الاسترقاق رقيقا وهذا يرجع الى اثبات المقدرات
وهو محال ومع استحالته لا حاجة اليه فان الكفر كاف لافادة صحة قبول
الملك مشروطا بانتفا الذمة والامان وتقدم الاسلام **الحل** لغة
هو الاطلاق والتوسعة **الحرمة** هو الحجر والمنع وهما لمعنى المباح
والمحظور ومن الناس من اثبت حليتين احدهما حل الفعل والثاني حل المحل
وهذا فاسد فان حل المحل اذا اطلق يراد به حل فعل يوثر في ثبوته صفات
تختص المحل وكذى الحرمة مثاله الخمر حرام لمعنى فيه والطعام حلال
لمعنى فيه وان جاز ان يحرم لخارج مثل صوم عارض او كونه ملك غير الاكل
الدين كل ما استحق الادا غير متخصص لعين يقال فعل مستحق في
جنس مال غير معين **الاهل** هو المتمكن من انشا التصرف يوصف
بانه اهله ويكون متمكنا لصفات موثرة في افادة التمكن من انشايه
على وجه يودي الى مقصوده **المحل** ما تهيا لحلول التصرف وثبوت
حكمه فيه **الصورة** هيئة التصرف وخاصيته التي ينفصل بها عن ساير
ما يخالفه وكل واحد من الاهلية والمحلية يستفاد من صفات يستند
اليها صحة وجود التصرف كالقدرة على الكتابة في الحقائق للقادر
وكاختصاص القرطاس بصفات تخصه افادته قبول الكتابة وصورة
التصرف يصدر عن القادر المتصف بما يستند الصحة في المحل المتصف
بالقبول مثاله في الشرعيات صورة البيع الصادرة من العاقل
المكلف الناطق المالك في مملوك له غير محجور عليه فيه او الماذون
من جهة المالك الموصوف بما ذكرناه او القايم مقامه **النفس**

هو ذو النفس وهو كل ذي روح الا انه في اطلاق العلما مخصوص بالانسان
فالنفس على هذا اسم للذات المتهياة لان تعقل وتدرك وتقدر على التصرفات
بحسب الفكرة والتدبير ان لم يكن عايق يعوقه **المال** هو المتهيا
لان يستعمل في تحصيل اللذة والنفع او فيما يؤدي اليه حتى يكون الجحش والمهر
مالا **العقد** هو الربط سميت التصرفات بذلك لارتباط كلام كل واحد من المتعاقدين بكلام صاحبه ارتباطا يليق بجنس الكلام وهو التعاقب
والاتصال على وجه مخصوص **الفسخ** حل العقد من اصله بانشا به
من جهته مستندا الى سبب انكشف ثبوته حين العقد او قبل القبض
وهو شبيه بالتدارك فانه لا يتبين به انتفا طريق الصلاح او اعتقاده
في العقد المنشا اولا وهو الكاين في انعقاده واستمراره ايضا لو لم
يتبين خلافه او رضي به العاقد بالحاصل ان تبين خلافه واذا تبين
ان ما ظنه ليس كما ظنه تسلط اذذاك على فسخه ان اراد فيتبين اثر الفسخ
في العقد واستناده الى اوله لكن اثر الفسخ في ازالة ما دل عليه اللفظ
في المستقبل عند ظهور وجه للصلاح في غيره اذا كان الناسخ ممن يجوز
عليه ذلك وفي هذا الموضع كلام طويل ذكرناه في مسايل الخلاف **الاجازة**
تنفيذ ما سبق انعقاده فيما انشي له مستندا الى اوله عند تبين الصلاح
فيه فالاجازة في الاستناد والتقرير نظيره كالفسخ في الحل والنقض
المماثلة هي المشاركة في الوصف الاخص ويقال فيما للمساواة
فيما يجب ويجوز ويستعمل في الفقه عبارة عن المشاركة في الغرض الاخص
او المساواة فيما يجب ويجوز ويستعمل في الغرض والفايدة المطلوبة فعلى هذا
قطع السرقة وجب ان يعتقد فيه مماثلة الجناية السرقة لمساواته
للسرقة وهو ما دلت لها في الضرر والقبح المنتشا عنها فيما يجب ان

يراعي التجوز او الممتنع فكما ان هناك يراعي التساوي في صفات النفس فههنا يراعى الاستوا
في جهات الاغراض ومنشا الفوايد اذ بهذه الامور تتكون حقايق الاسباب
واحكامها فهذه هي صورها ومعانيها وقد ذكرنا معنى العدل فانه وضع
الشي في موضعه وبحسبه في موضعه وقدره الواجب وقد يقع التفاوت
من حيث القدر والكمية في العدل بهذا المعنى اذ اللبنات في الابنية اكثر
قدرا من الاحجار والاخشاب وهو عدل ونسبة العين اصغر من نسبة الراس
والرية اصغر حجما من القلب والكبد وكل واحد في غاية العدل في وضعه
وبهذا يتبين انه اذا اورد علينا مخالفونا تفاوتا من حيث القدر في بعض
العقوبات المشروعة على الجنايات لا نضر بذلك ولا يكون قادحا في رعاية
المعدلة فان التفاوت في المقادير لا يوجب فوات العدل في كل موضع **العوض**
ما يقوم مقام معادله في غرض من يعوض عليه معاملة ثباتا يقتضي
رضاه به ويسلمه اليه اما مطلقا او بحسب الوقت والحال **الولاية**
حالة كمال يقتضي التمكن من التصرف على اخر وله ينقص فيه في اهليته
وعجز عن القيام بامور **التوكيل** استنابة من هو في مثل حال الموكل
او دونه فيما له فعله **الاستنابة** اثبات من له التصرف لغيره
باقامته مقام نفسه فيما اليه **الشهادة** هو العلم بالمحسوسات والضروريات
والشاهد هو العالم وفي الشرع الشهادة خبر موجه على الغير يقام
في مجلس الحكم على شرايط مخصوصة في الشاهد من له اهلية ذلك
القضا هو الفصل والقطع ويراد به الالزام ايضا والقاضي عنده تا
يظهر ما دلت الحجة الشرعية على ثبوته ويلزم الجاحد الانقياد له
ويطلق اسم القضا على استيفا ذلك ما فات في وقته المحدود **الكفاة**

مشاركة لخصال محمودة يرجع بعضها الى النفس انفس المتكاثرين وبعضها
الى الاصل الذي ينتسبان لكنه يدخل فيها الفطري والكسبي من الفضايل
القيمة ما يقوم مقام المتقوم في الغرض المطلوب من حيث المعنى
دون الصورة **التكفير** التغطية والمحو والكفارة لمعنى الستا
رة وهي اسم في الشرع لعبادات وجبت مرتبة على جنايات محققة او على
ما تصور بصورها لمحو اثارها **الذمة** في اللغة هو العهد وقد
يطلق ويراد به الامان قال صلى الله عليه يسعى بذمتهم ادناهم وفي
اصطلاح النظار حالة شرعية للشخص بها لان يتاتى منه العهود على
الوجه الذي يعتد بها وتؤدي الى الفايدة المطلوبة منها وهذه الشرعية
قد تكون في حالة فرسه موثرة في التمكن من التصرفات وذلك عند كمال
العقل والقدرة على النطق والتعبير عما في النفس وثبوت الولاية
والمالكية وحالة لعدم يستعد الشخص بها لهذه الحالة الثانية
وهي الانسانية فانه يستعد الشخص بها للمالكية في الحال ولحدوث
العقل والهداية وحق النطق في الثاني ثم قد يكتفي في بعض التصرفات
بهذه الاستعداد البعيد كالمغارم والضمانات ويشترط في بعضها
حدوث العقل وكمال الحال بالبلوغ الذي هو اوان كمال البنية وسا
ير قواها **الطرد** مساوقة المعنى للحكم حيث وجد من غير تخلف عنه
واختلفوا في انه هل يكتفي به في اثبات علل الاصول قال الاستاذ الامام
يكتفي به ~~الحقيقة~~ اذا تحققت شرايطه وهي السلامة عن التوافق
ومطابقة الاصول قال القاضي لا بد معه من ضميمة الاخالة ويمكن
ان يقال لا خلاف بينهما فان المعنى الذي لا يعترض عليه النصوص

بالبطلان وبالنقض يكون الا مخيلا اخالة مكشوفة مفصلة او مبهمة
مجملة **العكس** حقيقته انتفا الحكم عند انتفا العلة على العموم وعدم
العكس وجود الحكم مع انتفا العلة كما ان النقض وجود المعنى والحكم
الاعتراض هو القول القادح في مقصود المتكلم الذي يقصد بكلامه
اثباته ماخوذ من الاعتراض في الطريق للقاصد الى مقصود بسلوكه من حيث
انه يحول بينه وبين مقصوده **المنع** دفع مقصود المحتج
القول بالموجب موافقة المعترض المعلل في حكم علته مع بقا
الخلاف في المسئلة **النقض** وجود ما جعله المعلل علة مع تخلف الحكم
عنها **التاثير** ظهور اثر انتفا العلة في الحكم او انتفاوه **عدم
التاثير** خفا اثر انتفا العلة او انتفاوه **المعارضة** مقابلة
الدلالة بما يساويها او ارجح منها في نقيض مقصود المعلل **الترجيح**
ماخوذ من الترجيح والميل وهو بازاء منشا عليه الظن في ما خذ
احدى الدلالتين كما لا يستقل ما للدلالة **القلب** مشاركة
المعترض في علته في نقيض حكمه لقبس شرح الفاظ عده
نذكرها في خلال الادلة والاعتراضات

القسم الثاني النظر في المقاصد

للجدل ركنان احدهما الاسولة والاجوبة والثاني الادلة والاعتراضات
واذا حققت كانت الاركان اربعة الاسولة والاجوبة والادلة والا
عتراضات وما يتبع هذه الاركان وهو النظر في ترتيب الادلة والاسولة
والانقطاعات **القول في الاسولة والاجوبة**

وفيه فصلان **الفصل الأول** كل سؤال فهو طلب ثم ان
كان لطلب القول فهو استعلام واستخبار وان كان لطلب الفعل فهو دعاء ومسئلة
والجواب عن الأول اعلام المستعلم وعن الثاني إسعاف الملتمس بالاجابة ثم
المطالب على مراتب ولكل مطلب في كل مرتبة صيغة تخصه فأول المطالب استعلام
احد طرفي المعلوم من ثبوته وانتفائه وصيغته كلمة هل وينقسم الى مطلق والى
مقيد فالمطلق ان يستعلم به عن الوجود المرسل مثل هل هذا الشيء موجود
والمقيد يلتمس به اعلام حاله الموجود مثل هل زيد عالم اي هل موجود عالما وهمزة
مقام هل همزة الاستفهام مثل أزيد عالم أزيد موجود المطلب الثاني
استعلام حقيقة ما علم وجوده او صح وجوده وصيغته كلمة ما كقولك
ما حقيقة الانسان وما حقيقة الملك وهذا قد يكون بحسب الحقيقة و
قد يكون لطلب الرسم والتمييز الثالث طلب معرفة تمييز الشيء المعلوم عما
يشاركه في امر عام بامر داخل في ذاته او عارض عليه حمله يصح عليه او يلزمه
وصيغته كلمة اي مثل قولك اي حيوان هذا اي لون هذا وكذلك جميع الاو
صاف التي توجب قسمة الحقائق قسمة ذاتية او عرضية فان كان المطلوب
التمييز الذاتي كان الجواب بالفاصل الذاتي وان كان من القبيل الثاني
كان الجواب بالعوارض المميزة الرابع طلب علة ما ثبت وجوده كما
يصح تعليله وصيغته كلمة لم وهذه الكلمة تذكر في موضعين احدهما
لطلب علة الوجود في نفس الامر والثاني لطلب علة الاعتقاد بالوجود
وجواب الأول بذكر قياس العلة المؤثرة وجواب الثاني بقياس
الدلالة والمطالب لا تعدو هذه الاربعة وصيغ المطالب هذه وما
يعد كالمتن كلمة متى ومن واين وكيف وحيث فكلها داخلة في مطلب اي
وا كر

نحو المسئول السؤال عن نفس المذهب مثل هل يقتل المسلم بالذمي فاذا صح
وصيغتهما فانك اذا سالت فقلت كيف زيد تريد ان تسال عن حالة تخصه او
تشاركه فيه غيره والاول يدخل في مطلب اي وصيغته والثاني في مطلب
ما وصيغته فعلى هذا اذا قال نعم فيقال وهل على ذلك دلالة واذا قال نعم
فيقال وما هي واذا اوردها فيقال وما وجه دلالتها ومطلبها اي
في المفردات ومطلب هل ولم في الجمل والمؤلفات وجواب كل قسم بما
يلائمه فجواب هل المطلق والمقيد بالاخبار عن وجود الشيء وعدمه او و
جوده على حاله او عدمه عليها وجواب ما بالاخبار عن الحقيقة او
بالقول المميز للحقيقة وجواب اي بالاخبار عن الفاصل المميز الذا
تي او غير الذاتي وجواب لم بالاخبار عن علة الوجود او علة التصديق
بالوجود وقد اعرض اهل النظر عن ايراد السؤال في بعض هذه المراتب
والاشتغال بجوابها للاستغناء عنها عرفا **الفصل الثاني**
في اقسام السؤال السؤال ينقسم الى صحيح والى فاسد وكل ما صح فيه
الالتباس والاستبهام صح عنه السؤال والاستعلام وفساد السؤال
يكون لتطرق الخلل الى احد اركانه واركانه السائل والمسئول والمسئول
عنه وصيغة السؤال وفساده لامر يرجع الى المسئول عنه ان يسال
عما لا يصح الوقوف عليه مثل السؤال عن حقائق العقول التي لا يصح
دركها لضرورة ولا نظر ومثل السؤال عن الضروريات والمدركات
بالبديهة كالسؤال عما يدرك بالحس والمشاهدة وفساده لخلل في السا
مثل ان يسال العامي عن مشكلات المعقول وفساده لخلل في السائل
المسئول ان يسال الرجل العامي عن غوامض المسائل التي لا يستقل
بدركها وحلها الا العلماء الراسخون وفساده لخلل في المسئول به
او يسال بصيغة مترددة بين محامل مثل قول السائل ما قولك في النبيذ

بل

ثالثها متردد بين السؤال عن حله وحرمته وبين السؤال عن جواز التوضي به و
عدم جوازه ثم اذا صح السؤال فعلى المسؤول تطبيق الجواب عليه فلو
خص الجواب بما لم يدخل في عموم سؤاله لا يصح الا اذا نبه عليه محل السؤال
والاصح جواز الفرض في بعض صور السؤال ثم بنا سائر الصور عليه لم يكن
الدليل بصيغته ومعناه سائلا او كان ساحلا فلا معنى للفرض وان كان
جوابه عاما المواقع للسؤال لا يحسن بعدم الفرض في بعض الصور

القول في الادلة والاعتراضات

الدلالة معلوم يكون على وجه
يؤدي النظر فيها الى علم زائد عليها وتنقسم الى عقلية وعادية ووضعية الصحيح
فالدلالة العقلية تدل على مدلولاتها لذواتها وصفاتها الحقيقية
لحيث لا يصح وجودها غير دالة كدلالة تخصص الجائز بالوجود على المخصص
ودلالة الفعل المحكم باحكامه على كون فاعله عالما والعادية ما كانت
على وجوه هي عليها على الاطراد مع جواز الزوال عنها على تعود الاجال
بدل الاجل اذ لا تدل على مدلولاتها نشل دلالة الغيم الرطب على المطر او انه
ومماسة النار زمانا مديدا لما تعلق اثرها على حصول الاحتراق فيه
وكدلالة قرائن الاحوال على مقاصد المخاطبين وكدلالة المعجزات على صدق
الانبيا من قبيل الدلالة العادية واما الوضعية فما يستند في دلا
لته على ما يدل عليه الى وضع واضع وارادة مريد وينقسم ذلك الى لغوية
والى سمعية فاللغات باسرها وضعية سوا قلنا انها اصطلاحية
او توقيفية واما الدلالة السمعية فما يستند في كونها دلالة الى
قول حق او فعل واجب الاتباع وهي اما قول وما يجري مجراه واما فعل وما
يلحق به وما يستند الى احد هذه الاصول واذا انحصرت هذه الادلة

يستغرق ما كان قبله من حكم العقل وهو حكم الشرع وان شئت قلت الدلالة
اما اصل او معقول اصل او استصحاب حال فالاصل هو الكتاب والسنة
ومعقول الاصل هو الاقيسة واستصحاب الحال هو الاصل الثابت
قبل الشرع ثم دلالة الكتاب من حيث النص والظاهر والعموم وقد سبق
تفسير معنى النص والظاهر والعام فالنص مثل قوله تعالى والزانية والزا ني
فاجلدوا كل واحد منهما ومثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق وسائر ما لا يحتمل الا معنى واحدا واما الظاهر فقد ذكرنا معناه
فيما تقدم ونذكر ها هنا اقسامه وهو قسمان ظاهر في وضع اللغة وظا
هر في موضوع الشرع مثال الاول **لفظ الامر** فانه يطلق للايجاب والندب
وهو يحتملهما الا انه في الايجاب اظهر والظاهر في موضوع الشرع
هي الاسما المنقولة من اللغة الى معان في الشرع كالصلوة المطلقة
في وضع الشرع على افعال مخصوصة معلومة والحج والزكوة وغيرها فهي
ظاهرة في هذه المعاني ويحتمل ما اطلقت عليه في وضع اللغة لكنها لا
يحمل عليه الا بدلالة واما العام فقد بينا حقيقته فيما تقدم و
اقسامه اربعة احدها اسما الجموع عند دخول الالف واللام فيها
والثاني الاسم المفرد اذا دخله الالف واللام كالمسلم والرجل
والثالث الاسما المبهمة في ادوات الشرط كمن فيمن يعقل وما
فيما لا يعقل واي وحيث ومتى والرابع النفي في المنكر
من كلمات العموم **والاعتراض على الاستدلال بالاية** من وجوه منها ان يتكلف في تطريق الاجمال الى وجه

الاستدلال وابطال دعوى النص او الظهور فيه مثل ان يستدل الحنفي
في تبييت النية في صوم رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فيقال ان الصوم يطلق في وضع الشرع على معنى شرعي مخصوص واقل احواله
انه يطلق على اللغوي والشرعي جميعا فلم قلت ان ما اريد بالآية لوجد دون
التبييت ونحن نمنع وجوده بالمعنى الشرعي هذا اعتراض في بيان الاجمال في
المعنى الشرعي واما بيان الاجمال في وضع اللغة فمثل ان يستدل
الشافعي بقوله تعالى الحج اشهر معلومات في انه لا ينعقد الاحرام بالحج
في غير هذه الاشهر المعلومة فيقول الحج لا يكون اشهرا فلا بد من اضمار ويحتمل
ان يكون المراد به وقت احرام الحج اشهر معلومات ويجوز ان يكون المراد به
وقت افعال الحج اشهر معلومات وطريق الجواب اما عن الاول
وامثاله فبان يتكلف انكار وضع الشرع في هذه الاسماء والقول بان الشا
رع لا يتكلف الا بما هو المعهود في اللغات فيتمسك بظواهرها او اوضاع
اللغة في تمام الدلالة والصوم في اللغة هو الامساك وعن الثاني
ببيان ان المراد به وقت الاحرام لان الافعال لا تحتاج الى الاشهر

الاعتراض الثاني ان يقول بموجب الدلالة مثل ان يستدل
الحنفي في تحريم المصاهرة بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
وهذه منكوحة ابيه فيقول الشافعي المراد بالنكاح العقد والتزويج
ولا كلام في ذلك وكما يستدل الشافعي في موجب العمد بقوله تعالى
فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف يدل على انه اذا عفي
وجب عليه الاتباع بالمعروف في ترك التشديد فيقول الحنفي المراد
بالعفو بذل المال فعلى الولي الاتباع بالمعروف اذا بذل
القاتل المال والجواب عن الاول انكار وضع الشرع
في الالفاظ او امكان الجمع بين المعنيين في ارادتهما بالآية والجواب
عن الثاني لان لفظ العفو صريح في الصفح والاسقاط دون البذل
والاداء

الاعتراض الثالث المشاركة في الدلالة
مثل ان يستدل الشافعي بقوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن
فلو لم يكن امرهن الى الاولياء لما صح منهم العضل ولما صح منعهم من
منعهما من النكاح فيقال هذا مشترك الدلالة فانه اضاف
النكاح اليهن اضافة الفعل الى فاعله فدل ان اليهن العقد ولهن
الاستقلال وجوابه بابطال دلالته على نقيض ما احتج به المعلل

الاعتراض الرابع اختلاف القراءتين كما اذا استدل
الشافعي بقوله تعالى في انتقاض الوضوء باللمس او لمستم النساء فيقول
الحنفي انه قد قرئ او لامستم النساء ومعناه المجامعة ولا خلاف فيه
وجوابه ان يقول المعلل انا اجمع بين القراءتين واعمل بهما

الاعتراض الخامس دعوى النسخ وذلك باحد وجوه ثلثة
احدها ان ينقل الناسخ مثل ان يستدل في ايجاب الفدية على الحامل
بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية فيقول المعترض انها منسوخة
فانه روي عن سلمة بن الاكوع انه قال انها نسخت بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وجوابه ان يبين انها نسخت الا في حق الحامل
الثاني ان يدعي النسخ باية متاخرة مثل ان يستدل في المن والفدا
بقوله تعالى اقتلوا المشركين وهي متاخرة وجوابه بالمصير

الى الجمع بين الامرين والعمل بكل واحد منهما في حاله وعند امكان الجمع لا يصح دعوى
النسخ الثالث ان يستدل الشافعي في قطع يد الرجل بيد المرأة بقوله تعالى
والجروح قصاص فيقال ان هذا شرع من قبلنا وهو منسوخ لشرعنا وجوابه
ان يقال ان شرع من قبلنا شرع في حقنا الا فيما ورد النسخ فيه بعينه

الاعتراض السادس المعارضة وذلك اما بالنطق او بالمعنى
المعقول فالنطق مثل ما لو استدل الشافعي بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة و الشعور
والعظام من الميتة فيعارضه الحنفي بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها
اثاثا ومتاعا الى حين وجوابه بان نتكلم على المعارضة بما يسقطها
كما هو معلوم في هذه الآية واما لها فيسلم له الاستدلال وهكذا المعارضة
بالمعنى وجوابها وانما يسمع المعارضة في النصوص اذا كان المعنى المعقول
اوجب تخصيص عموم النصوص او تقييده لعدم دخول مثل التخصيص و
التقييد فيه واما القياس على الاطلاق لا يصح ان يعارض النصوص
لانها متأخرة عنه في مرتبة الدلالة والنصوص اصل المعاني
فلا يعترض الفرع على اصله **السابع** من الاعتراض
التأويل وذلك بتأويل الظاهر مرة وبتخصيص العموم اخرى مثال تأويل
الظاهر استدلال الشافعي بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم
في ايجاب الايتاء من النجم الاخير فيتأوله الحنفي ويحمله على الاستحباب
وفي تخصيص العموم مثل ما لو استدل الشافعي في حل قتل شيوخ اهل الحرب
في احد قوليه بقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول المعترض هذا محمول
على الشبان منهم **القول في الاستدلال بالسنة**
السنة اما قول واما فعل واما تقرير والقول اما مبتدأ واما خارج

على سبب والمبتدأ ينقسم الى ما ينقسم اليه الكتاب من النص والظاهر والعام
والخارج على سبب ضربان ضرب يستقل دون السبب وحكمه حكم المبتدأ على
الاصح ومنه ما لا يستقل دونه كقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي اعتق رقبة
لما قال واقعت اهلي في نهار رمضان فانه يصير قول السائل
معادا في الجواب ولا ينتظم الكلام دونه والفعل اما ان يصدر
عنه صلى الله عليه لا على طريق القربة كالافعال المعتادة فدلالة امثاله
له محصورة على الجواز والمشروعية فقط واما ان يكون على وجه القربة
وذلك على وجوه احدها ان يكون امتثالا لامر سابق فيكون معتبرا به ان
كان ذلك واجبا كان دلالة فعله للوجوب وان كان ذلك ندبا كانت
دلالته على الندبية والثاني ان يكون بيانا لمجمل فيعتبر بالمبين
والثالث ان يكون مبتدأ وفيه خلاف بين العلماء فمنهم من قال
انه للوجوب ولا يحمل على غيره الا بدلالة ومنهم من قال انه للندب
ولا يصرف الى غيره الا بدلالة ولعله الاولى والثالث الوقف
واما المتقرر فاما ان يكون تقريرا على قول او على فعل فان كان
على قول فحكمه حكم سائر اقواله صلى الله عليه وان كان على فعل فحكمه
حكم سائر افعاله وقد بينا القسمين **الاعتراض على الاستدلال
بالسنة** من ثلاثة اوجه احدها الرد والثاني الكلام في الاسناد
والثالث الكلام على المتن والدلالة والرد اما رد منكري ورود التعبد
باخبار الآحاد كرد الامامية من الشيعة وجوابهم ان هذه مسألة اصولية
والكلام فيها خروج عن الكلام في فروع الفقه والمناظر في الفقه
يكون قد تنزل عنه الثاني ان يشترط انه متواتر من طريق المعنى في محل

بل يسترله ذلك الثالث أن يناقض عليه في مسائل عملوا فيها بأخبار الآحاد
أن ذلك النوع الثاني من الرد رد من يرد أخبار الآحاد فيما يعم
به البلوى كرد أصحاب أبي حنيفة بعض الأحاديث وجوابه ببيان أن ذلك حجة
في هذه الصورة وبالمناقضة على أصولهم الثالث رد من يردها في
محل يرد مخالفا لأصول القياس كما يفعله أصحاب مالك وأبي حنيفة
في مواضع وجوابه ببيان أن الخبر الواحد مقدم على القياس على الإطلاق
الرابع الرد رد من يرده لكونه يتضمن زيادة على النص وذلك
يكون نسخا وجوابه ببيان أن ذلك لا يقتضي نسخا الوجه الثاني
الكلام في السند وذلك من وجهين أحدهما المطالبة بالسند في الأخبار
التي لم يدون في السنن الصحيحة ولم يسمع إلا من أرباب المذاهب
وجوابه ببيان إسناده أو إحالته على كتاب معتمد عند أهل الصناعة
الثاني القدح في ذلك بأن يذكر في الراوي ما يوجب رد روايته مثل
أنه كذاب أو مبتدع أو مغفل أو مجهول أو أن الحديث مرسل وجوابه
أن يبين طريقا غير ذلك الطريق الذي تطرق الطعن إلى الرواة
وعن الثاني بأن يبين أن المرسل كالمسند في صحة الاحتجاج به أو
يبين المسند من طريق آخر غير طريق الإرسال وأضاف بعضهم إليه
إنكار الراوي وأن الراوي لم يعمل به وأنه أفتى بخلافه وأنه
زيادة لم ينقل نقل الأصل وانفرد الواحد هذه اعتراضات زائدة وهذه
مسائل معروفة في أصول الفقه إذا وقع التنازع فيها وجب نقل الكلام
إليها الوجه الثالث الاعتراض على المتن وذلك من وجه
الأول أن يقال استدللت بما لا نقول به مثل أن يستدل الحنفي بخبر الواحد
فيما تعم به البلوى أو بما خالف القياس الجلي أو يستدل بدليل الخطاب

وعلى الجملة جميع الأسولة التي ذكرناها على الاستدلال بالكتاب تعود
هاهنا وإذا كان الخبر واردا على سبب وكان بحيث يستقل فالكلام عليه
كالكلام على الاستدلال بالآية ويرد أيضا سؤال آخر وهو أن هذه
قضية في عين فيتطرق إليها احتمالات وعلى بعضها لا تكون
حجة مثل حديث فضالة إذا استدل به أصحابنا في مد عجوة فيقولون فيه
من المحتمل أن الخرز لم يكن متقوما وجوابه في هذا الحديث وأمثاله
نفي هذا الاحتمال ظاهرا بأن يقال الظاهر أن الذهب في القلادة كان أقل
إذ يبعد أن يكون الخرز المنظوم في قلادة ذهبية غير متقوم رأسا والظا
هر أنه إذا كان كذلك لا يشترى مثله من الذهب فضلا من يشتري بأكثر منه
الثاني أنه لو كان كذلك لنقل إذ يبعد من الراوي أن ينقل ما لا يتعلق به الحكم
ويترك ما الحكم به يتعلق الثالث أنه صلى الله عليه لم يفصل مع الاحتمال
فيكون حجة على الإطلاق القول في الاستدلال بالفعل والاعتراض
عليه من أوجه أحدها أن يقال إنك استدللت بما لا نقول به في فعل يأتي
ذلك مثل أن يستدل الحنفي بأن النبي صلى الله عليه أقاد مسلما بكافر ويدل على جوازه
فيقال إنه كان رسولا وعندك لا يقاد به الثاني المنازعة في مقتضاه مثل
أن يستدل الشافعي في الطمأنينة بأن رسول الله صلى الله عليه اعتدل في الركوع
والسجود فيقال فعله لا يدل على الوجوب وجوابه بأن ما نفعله على جهة القربة
يحمل على الوجوب عند بعض العلماء الثاني أن يبين أنه فعله كذلك
بيانا للمجمل في الآية الدالة على الوجوب الثالث أن يقول اقترن قول دال على الوجوب
مثل قوله صلوا كما رأيتموني أصلي الوجه الثاني في الاعتراض المنا
زعة في مدلول الفعل المنقول مثل ما لو استدل الشافعي في تكرار المسح بأنه
صلى الله عليه

توضأ مثلنا مثلنا فيقال معنى الوضوء الغسل فانه من الوضاءة والنظافة وذلك انما يتحقق بالغسل وجوابه بان يبين ان الوضوء في عرف الشرع يندرج في معناه الغسل والمسح ويتناولهما جميعا الثاني او يبين بدلالة اخرى من سياق اللفظ وغيره ان المراد به الغسل والمسح جميعا الوجه الرابع دعوى الاجمال فيه مثل ان يستدل الشافعي في طهارة المني بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله وهو في الصلوة فيقال يحتمل انه كان قليلا يعفى عنه فيجب التوقف فيه وجوابه بان يبين ان عائشة رضي الله عنها استدلت بذلك على طهارته وجواز الصلوة معه فدل على انه

بذلك

كان كثيرا الخامس المشاركة في الدلالة مثل ان يستدل في جواز ترك قسمة الاراضي المغنومة بان النبي صلى الله عليه ترك قسمة بعضها فيقال وقد قسم بعضها فيدل على الوجوب السادس اختلاف الرواية مثل ان يستدل انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وكان محرما فيعارض بانه نقل انه تزوج وكان حلالا السابع النسخ مثل ان يستدل الحنفي بانه صلى الله سجد للسهو بعد السلام فيقال هذا منسوخ بما روي انه كان اخر الامر من رسول الله صلى الله عليه السجود قبل السلام وجوابه بما يسقط الناسخ الثامن التاويل مثل ان يستدل بانه صلى الله عليه تزوج ميمونة وكان محرما فيقال عرجت التاويل المراد به انه محرما بالحرم وجوابه الكلام على دليل التاويل التاسع المعارضة مثل ان يستدل بانه صلى الله عليه رفع يديه حذو منكبيه فيعارض بانه روي انه رفع يديه حيال اذنيه واما التقرير على القول والفعل فالاستدلال بالاجماع فالاعتراض عليه بهما والاعتراض عليهما وجوابه يعلم مما سبق من الكلام في القول والفعل واما الاستدلال

بالاجماع فالاعتراض عليه بالرد من الروافض والنظام ومن صار الى رده وجوابه بالاثبات مطلقا او ببيان اشتماله على قول من يعتقد ان الاجماع كون قوله حجة قاطعة والثاني رد اهل الظاهر اجماع غير الصحابة والثالث رده فيما سكت بعض الامة عليه ونطق البعض به وجوابه بتقرير ان ذلك حجة اذا تمت شرايطه الاعتراض الثاني المطالبة بتصحيحه مثل ما ان يستدل الشافعي باجماع الصحابة على تغليظ الدية بسبب الحرم فيقال هذا قول فرق منهم فبين اتفاق الجميع عليه الاعتراض الثالث نقل الخلاف فيه عن بعض اهل ذلك العصر كما ينقل اصحابنا خلاف جماعة من الصحابة في توريث المبتوتة في مرض الموت اذا استدلوا في منع توريثها باجماع الصحابة واما قول الصحابي اذا استدل به مستدل فالكلام عليه من وجوه احدها انه ليس بحجة وجوابه باثباته لا سيما اذا كان فيما لا يجري القياس فيه الثاني ان يعارض بكتاب او سنة وجوابه بالكلام عليه الثالث ان يقال ينقل الخلاف فيه عن غيره من الصحابة لتصير المسئلة خلافية بين الامة وجوابه بالكلام عليه او بيان ان الاكثرين صاروا الى هذا القول فكان الاخذ به اولى واما الدلالة المستندة الى هذه الاصول فثلثة اقسام احدها فحوى الخطاب والثانية دليل الخطاب والثالثة معنى الخطاب وهو القياس وقد تقدم منا شرح هذه الالفاظ ولنشتغل الان بتعديد وجوه الاعتراضات على هذه الادلة والاشارة الى اصول الاجوبة عنها الاعتراض على الاستدلال بفحوى الخطاب فمن وجوه احدها المطالبة بتصحيح المعنى

الذي اقتضى تأكيد الفرع التنبيه بالأصل المنطوق به عليه وذلك مثل أن
يستدل الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد بقوله تعالى ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ويقول إن الكفارة مشروعة لدفع
المأثم فإذا وجبت حيث لا إثم أو حيث كان الإثم فيه أخف وأدنى كان
ذلك مؤذنا بوجوبها من طريق الأحرى حيث كان الإثم متناهيا في التغليظ
فيقول المعترض لا نسلم أن الكفارة وجبت لمحو الإثم لوجوبها على الخاطئ
مع أنه لا إثم في حقه ولوجوبها في مال الصبي والمجنون على أصل الشا
فعي إذا صدر عنهما القتل وجوابه ببيان أنها وجبت ماحية
للإثم لإشعار اللفظ به وعدم وجوبها حيث يكون القتل مباحا وو
جوبها في الخطأ المذكور والتحاقه بالجنس كما ألحقت الآيسة بالشابة
في إيجاب العدة المشروعة لبراءة الرحم أو ببيان أنه لا يعرى عن نوع إثم
وهو إثم التقصير بترك التحفظ الثاني نقول الموجب التأكيد
بأن قال أوجبنا بالاتفاق القود فقد حصل الوفاء بمعنى التغليظ منه و
جوابه بأن ذلك وجب حقا للآدمي والكفارة وجبت حقا لله تعالى
فلا تتأدى حق الله تعالى بما شرع في وضعه لقضاء حق الآدمي الثا
لث أن نقول هذا باطل بالردة فإنها أعظم في الإثم ولا كفارة
فيها وجوابها أنها لما كانت أعظم أوجبنا بها في حق الله تعالى أوجبنا
القتل الذي هو أعظم العقوبات حقا لله تعالى الرابع المطالبة
بحكم التأكيد والارتقاء إلى القول بمقتضاه مثل أن يقول الحنفي
إذا جاز إزالة النجاسة بالماء فبالخل أولى فإنه أقوى في الإزالة فيقول
له المعترض يلزمك على هذا أن تقول إن إزالة النجاسة بالخل أفضل

وأقدم وفاء للموجب للتأكيد وبالماء أفضل بالاتفاق الخامس إظهار المفارقة
في الحكم بأن يقال إن المعنى في الأصل لما كان أخف كان الحكم المنوط به مثله
بحيث يقوى الحكم على تحصيل حكمته المستدعاة في ضمن الوصف المقتضي
والمعنى الموجود في الفرع أقوى فلا تكفي في قضاء حكمته الحكم القاصر فالكفارة
مؤاخذة خفيفة نيطت بالقتل الخطأ وهو خفيف والإثم الحاصل
بالعمد متناه في التغليظ فلا تقوى الكفارة على محوه وجوابه
ببيان أنه لا يثبت الحكم في الفرع إلا لتحصيل القدر الذي حصل بالحكم في الأصل
وقد استويا في هذا وما زاد على ذلك شرع لقضائه حكم آخر إن أمكن أو
يجب تأخيره إلى دار الجزاء السادس إسقاط التأكيد بما يقابله
مثل أن يستدل في اللواط بأن الحد إذا وجب في الزنا مع أنه مما
يستباح في الفرج فلأن يجب في اللواط مع انسداد طريق إباحته
أولى فيقال اللواط وإن كان أشد في التحريم من هذا الوجه إلا أن المفا
سد في الزنا أعظم لأدائه إلى إفساد الفراش وخلط الأنساب و
التوثب على الأبضاع فكان الزنا أغلظ في التحريم وأدعى إلى شرع
العقوبة من هذا الوجه من هذا الوجه معارضه وأما
دليل الخطاب فالاعتراض على الاستدلال به يجري مجرى الاعتراض على
الاستدلال بفحوى الخطاب وينفرد هذا النوع بوجوه منها المما
نعة في كونه حجة فإن للعلماء فيه اختلافا وجوابه بالبناء على هذا الأصل
وإلا يجب نقل الكلام إليه أو ببيان وجه لا يترجح ذلك عليه مثل أن يعض
الاستدلال بالخطاب بصيغة الشرط والتقييد بالشرط حجة عند الجمهور

الجواب الثالث ببيان ان التقييد بالصغر تعليل به فيدل على تا
ثيره في الحكم وعدمه عند الانتفا ثم يلزم من انتفا به انتفا الحكم اذا لم يقم مقامه
وصف اخر حتى يكون الغاوه الاعتراض الثاني في المعارضه نطقا او نحوه
نطق او بالقياس وجوابه بالكلام على هذه المعارضات الثالث التاويل
باظهار فايده التخصيص لكون المذكور في محل الاشتباه او لكونه غالب الوجود
اما التقييد لرفع الاشتباه كتقييد الكفارة بالخطا في دفع استدلال
الحنفي لنفي الكفارة عن العمد به ولقيده لغلبة الوجود مثل قوله تعالى
وان كنتم مرضى او على سفر ولم تجدوا ماء فتيمموا فقيد جواز التيمم بالسفر لا انما
انما يفقد غالبا في الاسفار فلا يكون دليل الخطاب حجة في مثل هذا الموضع
واما الكلام على الاستدلال بمعنى الخطاب وهو القياس وان كان
النحوي رد دليل الخطاب ايضا من القياس من حيث انه فهم حكم في غير المنطوق
من محل النطق بواسطة فهم المعنى في محل النطق وهو معنى القياس غير انه لما كان
يجري المكاتب يساوق الحكم في المسكوت الحكم في محل النطق لظهور المعنى وتنبه
الذهن له عند فهم مدلول الخطاب كان في اعلى ابوابه حتى اعترف بكونه حجة
من انكر سائر انواع القياس وقد عده الشافعي في انواع القياس في كتاب
الرسالة وهذا الضرب يساوي من المعقولات ما كان جليا من الاوليات
بحيث يكون وجه الدلالة على الحكم مدركا بالضرورة كدلالة الاحكام على
عالمية الفاعل ففرق ظاهر بين ما يستغني في معرفته عن واسطة دلالة
وراء نفس النص وبين ما يفتقر اليها وان كانت دلالته على ما يدل عليه
ضرورية او قريبة منها وهذا الجنس يسميه المتفقهون في المعقولات
مقدمات فطرية القياس بمعنى انها القضايا التي حججها واوساطها

مذكورة في فطرة العقل فقد ذكرنا معنى القياس واقسامه وما يتوجه على المستدل
به الاعتراض في مواضع الاول المنازعة في كونه حجة وهذا انما
ان يصدر ممن ينكر القياس جملة كالامامية ومن نحى نحوهم ولا يسمع ذلك
من الخائضين في مسائل القياس نعم ان اتفق حضور منكر وجب نقل الكلام
الى اثبات هذا الاصل اما ان يتوجه من العاملين بالقياس وقد منع في موا
ضع شتى كالقياس في اثبات الاسماء وفي اثبات الابدال في الزكوة وفي المقدرات
وفي الحدود وفي الكفارات وفي الزيادة على ما ثبت بالقرآن مثال
الابدال اثبات ايجاب البدل على المحصر الحاقا بسائر الابدال وجوابه
اما بالنقل الى هذه الاصول او بالبناء عليه ثم ابانة مناقضة المخالفين في
مواضع يقتضي ما ذكرناه في مصيرهم الى القياس وفي الزيادة على النص
بالقياس جوابه ببيان ان الزيادة ليست نسخا ويدخل في
هذا الجنس المنازعة مع المتمسك بقياس الشبه في انه هل هو حجة وان
كان المعترض معترفا باصل القياس فجوابه اثبات كون قياس الشبه حجة
او باظهار مناقضة المعترض في مذهبه ومما يدخل في هذا الباب ان
يستدل المستدل في اثبات حكم لا يقول باجراء القياس في جنسه مثل
ان يستدل الحنفي بالقياس في ايجاب كفارة الافطار بالاكل و
الشرب وجوابه على ما قاله بعض اصحاب ابي حنيفة ان هذا استدلال
وليس بقياس وقد فرق بينهما بان قبل الاستدلال هو اجتهاد في
تعرف موضع الحكم المعلوم جملته بالنص ثم الحكم في الفرع والاصل
يكون مستندا الى ذلك النص والقياس استخراج علة الحكم في الاصل
لتثبيت الحكم في الفرع مستفادا من العلة وهذا استدلال لانا نعرف

ان النص اقتضى وجوب الكفارة على المفسد للصوم وان الاكل والجماع انما افساد
العبادة فعم النص جميع المفسدات كما ان القود مربوط بالقتل العمد ثم السيف
والسكين والحجر الا انه يحصل بها القتل ولا يختلف الحكم باختلافها واطلق
بعض الاصوليين اسم الاستدلال على ادراج مفصل تحت جملة معلومة مثل
ما يقول المعتزلي معلوم ان كل ظلم قبيح فاذا تبين ان هذا الفعل مثلا ظلم اندرج
تحت تلك الجملة المعلومة ومثل ما قد علم ان كفاية الاولاد الفقرا واجبة على الاب
الاغنيا ثم يقول في هذا المقدار من القوت انه كفاية وقد اعترف بهذا التقريب
من الاجتهاد من انكر سائر ضروب الاقيسة ثم هذا النوع ينقسم الى مظنون
ومقطوع به فالمقطوع ما مثلنا به في ايجاب الكفاية والنفقة والمظنون
ما قلناه في كفارة الافطار والاعتراض الثاني منع الحكم في الاصل
وجوابه من ثلثة اوجه احدها ان يبين موضعا لا يتوجه للمنع فيه منع
مثل ما لو قاس الشافعي في ايجاب الترتيب في الوضوء على الصلاة فيمنع الحنفي حكم
الاصل ويقول عندك لو ترك اربع سجدات من اربع ركعات واتى بهن في اخر
صلاته كفاه ذلك فيجيب المعلل ويقول الخلاف في انه لو قدم السجود على
الركوع لا يجوز ويكفيني لصحة القياس الحاقه بهذا الموضع الثاني ان
يفسر بتفسير لا يلزمه المنع مثل ان يقول الحنفي عقد على منفعة فيبطل بالموت
كالنكاح فيقول الشافعي لا يبطل عندي بل ينتهي فيقول في جوابه اريد به
انه لا يبقى بعد الموت وقد انتهى كما في هذا الثالث ان يدل عليه بالكتاب
او السنة او بالقياس على اصل اخر يشترك الجامع بين الجميع مثال الاثبات
بالخبر انه لو قال المستدل حيوان نجس حاله حيوته فيغسل الانا من ولوغه
سبعا كالكلب واذا منع حكم الاصل يستدل عليه بقوله عليه السلم طهور
انا احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسل سبع مرات ومثال الاثبات بالقياس

ان يقول في افلاس المشتري عوض مستحق في عقد معاوضة عجز من عليه عن تسليمه فيثبت
لمستحقه حق الفسخ كما اذا افلس المشتري المسلم اليه فاذا منع الاصل فرض فيه وقاس
عليه ما اذا انقطع الجنس والمعنى واحد في المواضع كلها والحق به بعضهم القياس على اصل
ثبت بالاستحقاق استحسان فانه يكون كانه غير ثابت مثل من يلحق الجماع نا
سيا في الحج بمثله في الصوم فيقول الحنفي القياس فيه الفساد وانما تركناه استحسانا
والقياس على محل الاستحسان غير جائز وجوابه انه اذا ثبت بالخبر صار اصلا
فيصح القياس عليه وان الجماع في الصوم ملحق بالاكل فيه فالحاق الجماع في الحج بالجماع في
الصوم مثله الاعتراض الثالث منع الوصف اما في الاصل او في الفرع
او فيهما وجوابه اثبات ذلك وطريقه فان كان الوصف عقليا كان اثباته
بدليل العقول وان كان سمعيا فبدليل السمع وان كان عرفيا فبمثله وان امكن من
تفسير يسقط به منعه كان اقرب الى قطع المنازعة مثل ما لو قال في صوم انه عبادة
فيشترط فيه النية فلا يمنع الوصف فيقول اريد به انه طاعة لله تعالى وامتثال لامر
الاعتراض الرابع المطالبة بتصحيح العلة وجوابها بذكر الدال عليه
وانواع دليل العلل كانواع دليل سائر الكلام الاحكام فان كون المعنى علة حكم
من احكام الشرع وذلك اما نص كقوله عليه السلم لما احوا عمن سأله عن
بيع الرطب بالتمر بعد استنطاقه بقوله اينقص الرطب اذا جف والاصل كما انه
التعليل اللام وغيرها مما يلحق بها واما ظاهر مثل تعليق الحكم وربطه باسم مشتق من
وصف كقوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
يشترط اخالة الوصف ومناسبته ومثل ترتيب الجواب على السؤال وسائر وجوه
التنبيهات والاجماع ايضا طريق في اثبات علل الاصول لانه يساعد مثل اثبات
ان الصغر علة الولاية فاذا ادعى الحنفي ذلك في اثبات الولاية على البنت الصغيرة
في باب النكاح وانما الثاني ثيب والخالة وذلك بان يبين ما يعرف
قصد الشارع الى وضع الوصف المقرون بالحكم علة بان يبين فيه مصلحة داعية

الى شرع الحكم فيدل ان الحكم يطرد معه ولم يعتبر خصوص النص محذوفا او بتنبيه منه
على نص من طريق المعنى كانه قال الشارع كل موضع رايتم فيه هذا الوصف وعثرتم
عليه فاحكموا فيهما بمثل حكمي في هذه الصورة وذلك انما يتحقق اذا كان الوصف مصلحيا
ولم يبن فيه اصل ولا نص يدفعه وعرف من الشارع التفاته اليه او الى ما هو نوعه
او جنسه لان المناسبة والاخالة لعرفنا قصد الشارع وارادته اثبات الحكم في
كل موضع يوجد فيه ذلك الوصف وما لم يتبين من عادته وقرينة حاله في مجاري
تصرفاته الا التفاته اليه لا يعلم ذلك منه ويكون بمنزلة انسان يتعاطى فعلا من الافعال
من هو منفرد بامر من الامور يصلح ان يباشر ذلك الفعل لاجله لا يعلم منه انه
فعله لاجله الا اذا علم من عادته انه يميل لمثله ويلتفت اليه مثل من اعطى
منفقها درهما لا يدري انه اعطاه اعانة له على نفقته الا اذا علم ذلك من عادته
بتتبع تصرفاته وان علم ان عادته مراعاة امثاله وابناء جنسه وعلم ان
من عادته الجري على مثال عاداتهم واما اذا انفك عن امثال هذه القراين فلا يدل
على تعميم الحكم بحال وهذا هو المراد بقول العلماء ان المناسب الغريب لا يكون
حجة وان الملازمة معتبرة والباري تعالى يتعالى عن ان يكون له مثل حتى يتخيل
اجرا تصرفاته على عادة مثله تعالى الله عن ذلك فلا بد من البحث عن موارد سببه
في جنس ذلك الحكم عقيبه جنس ذلك المعنى ونعني بالجنس ها هنا الوصف الاخص
من المعنى المرتبط بالوجه الاخص من الحكم والا فالعلم برعاية المصلحة المطلقة
لا يسلط على تعليل الحكم المخصوص بوصف هو مظنة مصلحة مخصوصة الا مع
ضميمة السبر وعند هذا نعلم ان طرق التعليل كثيرة اذ المناسبة انما كانت
معرفة للتعليل من حيث انها تعرف ارادة الوضع ونصه على تعميم الحكم
وسائر ما يفرض من قراين الاحوال ينزل منزلة المناسب في هذا الباب
ومنهم من جعل الطرد دالة على صحة العلة وهذا ان قالوا من حيث انه يدل
على اثر في ذات الوصف

او يقرن به هو الدال لما سنبينه من تكرر الاحتراق عقيب ملاقاة
النار على كونها على صفة توجب هذه الملازمة فصحيح وان اريد به نفس
الطرد من حيث هو طرد فهو محال اذ المقارنة لا يدل على اقترانها ولا
انه يستحيل انفكاكهما على الاطلاق للزوم اندراج المتنازع فيه
في جملة الصورة ونحن قد الفنا كتابا مفردا في تحقيق طرق العلل و
احكامه وخاصية الطرد والتركيب وان كان القياس قياس شبه او
قياس دلالة فلا بد ان يبين ان الوصف المتشابه به هو على وجه يخيل
تلويحهم اشتماله على ما لاجله اثبت الله الحكم في الواقعة المعلوم حكمها
وكذلك اذا كان قياس دلالة لا بد من ذكر وجه دلالة الوصف الجامع على
الحكم المطلوب على ما عرف وجود الدلالات في موضعها الاعتراض
الخامس فساد الوضع وفساد الاعتبار اما فساد الوضع فهو
وضع التعليل فيما لا يعلل وتعليق الحكم بما يخيل نقيضه مثل من
يقول في القتل العمد انه كبيرة ربط بها القتل فلا يربط بها الكفارة
فيقال ان كونه كبيرة تقتضي المؤاخذة فجعل ما يقتضي المؤاخذة
علة لاسقاطها مناقضة في التعليل واما فساد الاعتبار
فهو الجمع في محل فرق الشارع او الفرق في محل جمعه كاعتبار الغلظ ما لزم
الكفارة بالقضاء فان احدهما مبني على الضيق والاحتياط في التحصيل
والاخر على التدارك والسعي في الاسقاط وكاعتبار البيع الفاسد
بالكتابة الفاسدة فان احدهما احتمال اعتاق والثاني معاوضة
محضة وقد فرق الشرع بينهما وجوابه ببيان ان الجمع بينهما
بمعنى يقتضي الجمع لا المنع بمفارقتهما في وجه

خارجة عن محل الحكم الاعتراض السادس عدم التأثير وهو على وجهين
احدهما عدم التأثير في وصف لو حذفته انتقضت العلة والثاني عدم
التأثير في وصف لا تنتقض العلة بحذفه اما الوصف الذي تنتقض
العلة بحذفه اذا ورد هذا السؤال فيه كان جوابه من اوجه احدها
ان دفع النقض به فائدة وقد اختلفوا فمنهم من يراعي التأثير في الاوصاف
كلها فلا يكتفي بكونه دافعا للنقض فقط وهذا اشارة الى ان الحكم يتبع
المؤثر وان الطرد لازم كما قيل في الحد فان الاوصاف النفسية
هي المؤثرة في حقيقة المحدود المقومة لماهيته ثم الاطراد يلزمه
ويتبعه ومنهم من يجيب بان يقول التأثير يطلب في قياس العلة وهذا
المذكور قياس الدلالة لكنه يقال له ان تأثير الوصف في التعريف كتأ
ثيره في ثبوت الحكم وعدم التأثير كما يكون في القياس المؤثر في الحكم يكون
ايضا في المؤثر في الدلالة الا اذا تبين انه مؤثر تأثير الدلالة الجواب
الثاني ان هذه علة منصوص عليها فلا يجب ذكر التأثير فيه مثل ما اذا
قال كفر بعد الايمان فيستحق قتلها كالرجل فيقول المعترض التقييد
بما بعد الايمان عديم الاثر في الاصل فيقال في جوابه ان هذا قيد منصوص
عليه في قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الحديث
الثالث ان يبين له تأثيرا في موضع ما من المواضع كما اذا قال
مائع غير الماء فيتنجس بما يقع فيه من النجاسات فيقال ان الماء ايضا يتنجس
بوقوع النجاسة فتقييد العلة بغير الماء عديم الاثر التأثير وجوابه
ان الماء لا يتنجس في الجملة وهو ما اذا كان كثيرا على خلاف بين العلماء

في حد الكثرة وغيره يتنجس على الاطلاق فقد ظهر تأثيره واعلم انه
لا يشترط في اوصاف العلة ان يكون متساوية في وجه التأثير بل اذا كان
بعض الاوصاف دافعا للنقض وكان في نفسه بحيث يصلح للترجيح فانه
يقرب الامر من الفضا وينفصل به عن النقل فيكتفي بمثل هذا بعد تقدم
الوصف المؤثر في اقتضا النسبة المستوعبة وهو كونه صوما في جميع
النهار واما اذا كان الوصف بحيث لا تنتقض العلة بحذفه فجوابه
من اوجه احدها انه مذكور لتأكيد العلة وزيادة الايضاح وذلك لا
يعد حشوا اذ التأكيد معهود في اللغات شائع في الاطلاقات
الثاني ان يقول المعلل ذكرته لتأكيد الحكم كما لو قال في القذف
كبيرة توجب الحد فيوجب رد الشهادة فيقال ان قولك توجب الحد
حشو لا اثر له فيجيب بانه مؤكد للحكم من حيث انه مؤكد للعلة وهذا
قريب من الاول الثالث ان يكون الزيادة بحيث لو لم يصرح بها
كان سياق الكلام يقتضيها فيكون التصريح بيانا له كقولنا جنس
يدخله التحري اذا كان عدد المباح اكثر فيدخله اذا لم يكن فيقول
المعترض قولك اذا كان عدد المباح اكثر حشو فيقال ليس كذلك فانه
يقتضيه الكلام اذ لو قلت جنس يدخله التحري كان المراد منه اذا كان
عدد المباح اكثر الرابع ان يقول ان هذه الزيادة ذكرتها
لتقريب الفرع من الاصل مثل ما اذا قلنا في جلد الكلب حائل يحكم فيها
بطهارة جلد الشاة فيحكم بنجاسة الكلب كما قبل الحياة وهذه الزيادة
مؤكدة من حيث ان الدباغ يجري مجرى الحيوة وقد استويا في حالة الحيوة

في الجبهة فاذا لم يستويا في الطهارة فالدباغ الذي اجرى مجرى الحيوة
مجريهما لا يوثر في التسوية بينهما ومن اصحابنا من قسم عدم التاثير اربعة
اقسام احدها عدم التاثير في الوصف مثل قول القايل في الصبح
صلوة لا تقصر في السفر ولا تقدم اداوها على وقتها قياسا للصبح على
المغرب وقوله لا يقصر ساقط العبرة في التاثير بالظهر والعشا و
الثاني عدم التاثير في الاصل كقول القايل عدم احاطة بالمبيع فيو
جب فساده كبيع الطير في الهوا فهذا عدم تاثير في الاصل فان بيعه
باطل سوا فرض معلوما محاطا به او لم يكن الثالث عدم
تاثير في الحكم مثل قولهم في المرتدين اصحاب شركة في دار الاسلام فلا يضمنون
ما يتلفون حالة القتال كاهل الحرب وهذا حشو فان اهل الحرب لا
يضمنون سوا اتلفوا ما اتلفوا حالة القتال او في غير حالة القتال وهذا
عدم تاثير مرتبط بالوصف والحكم جميعا الرابع عدم تاثير في
محل النزاع وهذا القسم هو الفرض فان للسايل ان يقول تخصيصك
هذا الطرف بالكلام وتقييدك العلة به غير مفيد فان الحكم في سائر
اطراف المسئلة وصورها سوا وللعلما كلام طويل في الفرض
ونحن نقول ان كان فرض الكلام في طرف لم يتناوله السؤال فحاله
ففي مثله لا بد من البنا ولا يكفيه قوله الخلاف في الصور بين واحد ولئن
كان في طرف يشمله سؤال السايل ينظر في الفرض فان كان قد خصص ذلك
الطرف بالجواب صح فرضه عند الدلالة وان اجاب بجواب عام
ثم اراد ان يفرض بعده منهم من قال لا يسمع منه ذلك لانه بتعميم الجواب

التزم تعميم الدلالة ومنهم من قال يجوز ذلك ولعله الصحيح وهل يلزمه بناسا
بو الفتوى وعليه منهم من قال لزمه كما في الصورة الاولى وهي الفرض في صورة
لم تتناولها سؤال السايل ومنهم من قال لا يلزمه لان جميع اطراف المسئلة
كالطرف المثبت بالدليل فاطراف المسئلة اجراوها فاذا ثبت بعضها
كان كافيا وهذا يؤكد سؤال عدم التاثير فان الحكم في سائر الصور وان
كان يلزم من نفس هذا الدليل من غير افتقار الى بنا فتخصيصه حشو
وان كان لا يلزم الا بالبنا فلا يخلوا اما ان يكون قصده اثبات حكم المسئلة
او لا يكون فان كان قصده اثبات حكم المسئلة بدليله فالحكم واحد في الصور
كلها ولا يثبت حكم المسئلة الا بدليل شامل وبدليل يبنى على دليل في بعض
اطراف المسئلة على الترتيب وان كان قصده ليس اثبات حكم المسئلة
بل غرضه ابطال العموم على الخصم واثبات مذهبه في نفي العموم كفاه
اذ العموم ينتفي بنفي واحد من الصور كما اذا قيل في البيع الفاسد
اذا ثبت لا ينعقد البيع بالخمر فقد بطل العموم فينتصب الدلالة فيه
ويكون الفرض هاهنا مفيدا لا من حيث اثبات تلك الصورة بل
من حيث ان قصده ابطال الكلية وقد ثبت هذا فهو مفيد بل هو الاحسن
في مثله الاعتراض السابع ان يعترض العلة على
اصلها اما بازالة الظاهر واما بابطال دلالة الحصر فيه واما
بايجاب تخصيص فيه فاما ابطال الحصر فكقول اصحاب ابي حنيفة
في انعقاد الصلوة بلفظ التعظيم انه كلمة يقصد بها التعظيم
فاشبه لفظ التكبير وهذا يبطل دلالة الحصر في قوله صلى الله عليه

تحريمها التكبير فانه ظاهر في الحصر ولقول اصحاب ابي حنيفة واما ازالة
الظاهر بكليتها فمثل اخراج القيمة في الزكوة تعليلا على اداء الشاة
فانه قياس يوجب ازالة ظاهر قوله صلى الله عليه في اربعين شاة شاة
واما ايجاب التخصيص فمثل قولهم مكيل جنس فيحرم بيعه بجنسه
متفاضلا كالبر ويعللون التحريم بالكيل والحديث الذي هو الاصل
في الربويات يتناول القليل والكثير تناولا واحدا والقياس يخصصه
وطريق الجواب عن الاول ببيان ان الحديث لا يتناول القليل
بدلالة انه استثنى عن المهلك لو تناول القليل كان استثناء من
غير الجنس وذلك عبث جائز الاعتراض الثالث من
النقض وهو وجود ما اتخذه المعلل علة الحكم في محل و
تخلف الحكم عنه وهذا الاعتراض مشكل اذا توجه وتعذر دفعه
لان علة الشرع ما كان منصوبا للشرع ولا يكفي وجود ذاته
في كونه علة لوجوده قبل الشرع وبعد نسخ الحكم فلا بد من وضع
الشرع وذلك باعتبار الشرع في اصوله اياه فاذا تخلف الحكم
عنه انتفت الدلالة وتعارضت الوجوه في الالغاء والاعتبار و
هذه مسألة غامضة استوفينا الكلام فيها في مواضع الجواب
عنه بذكر ما يدفعه وذلك من اوجه احدها منع الحكم في مسألة النقض
مثاله اذا قال المعلل صوم مستغرق جميع النهار فلا يصح
بنية بعد الصبح كالقضاء فاذا قيل هذا منقوض بالنفل فانه
يصح في جميع النهار بنية بعد الصبح فجوابه منع الحكم

فان المزني من اصحابنا شرط التبييت في النفل الثاني دفعه بمنع الوصف
مثل قولنا في البيع الفاسد عقد معاوضة محضة فلا ينعقد على العوض الحرام
دليله ما اذا باع بالميتة فاذا نقض هذا بالكتابة على الخمر كان جوابه
في الدفع ان نقول ليست الكتابة معاوضة محضة وانما هي عقد عتاقة
فيه وتحرير تعلق فيهما بشائبة التعليق الثالث الدفع
بلفظة مذكورة في العلة مثل ان نقول افطر في نهار رمضان بجماع
تام اثم به لاجل الصوم فيلزمه الكفارة كما اذا قبل القاضي سنتها
دنه فينقض عليه بالمسافر اذا زنى بعد الشروع في الصوم فيقال في
جوابه ان العلة مشتملة على قيد يندفع به النقض وهو قولنا اثم به لا
جل الصوم
وهناك لم يأثم لاجل الصوم بل لعدم الملك في البضع المستمتع به
الرابع حيث النقض عن صورة اقتضاء العلة وكذلك مثل
ان يعلل معلل للجملة والجنس فينقض عليه بصورة من ذلك الجنس
وهذا النقض لا يتوجه فان مقصود المعلل اثبات الحكم في صورة ما
من الجنس وغرضه ان هذا الجنس لا يعرى عن هذا الحكم وليس غرضه
تعميم الحكم في احاده مثاله قولنا في المثقل انه آلة يقصد القتل
به فيجب ان يرتبط القصاص بالقتل الحاصل به او لجواز ان يكون
القتل الحاصل به موجبا للقصاص كالسيف فاذا نقض بقتل
الاب ابنه لا يكون هذا الجنس من النقض متوجها لان مقصود
المعلل
جواز ارتباط القصاص بهذه الآلة على الجملة والتحاق القتل
الحاصل بها في استيجاب القصاص بالحاصل بجنس المحدد فان
فلا يلزمه تفصيل المسائل وافرادها الخامس

المطلق
الدفع بالتفسير وذلك على قسمين احدهما تخصيص العام او تقييد
والثاني بيان يزيل الاشكال فيه ان كان اللفظ محتملا اما الاول
فلا يصح ولا يندفع النقض به وان جوزنا في خطاب الشرع تاخير بيان
العموم ان وتقييد المطلق الى اوان تجدد الحاجات لان المستدل
مدفوع الى اثبات الدلالة بعد التصدي للفتوى فاذا اجمل فقد
ما فقد فيه البيان فاذا اطلق او عمم ثم قيد بعده او خصص فقد
عدل عن البيان وصار الى التعميه والالباس حيث اتى اولا بما يفهم
العموم والاطلاق ولم يورده وايضا يودي ذلك الى فتح باب شنيع
حتى يقول المعلل قتله فيلزمه القود فاذا نقض عليه بالخطا
يقول لخصمه بالقتل العمد فاذا نقض عليه بالقتل العمد المباح
يقول لخصمه بالقتل العمد العدوان المحض الصادر عن المكافي
فاين حال المعلل بعد الفتوى والمطالبة بالدلالة على ما افتى به
حال الشارع صلوات الله عليه اذا سئل عن نازلة نزلت بمكلف
او عن وظيفة توجهت على المكلف فانه لا يجوز تاخير البيان
لمساس الحاجة اليه واما التفسير هو ان يبين مدلول
اللفظ دون ان يتضمن ضم زيادة من تقييد او تخصيص وقد
اختلفوا في جوازه والصحيح جوازه اذا كان الاحتمال بحيث لا يكون
مخلا بالافهام في متن العلة مثل ان يقول في تحريم بيع الروث
النجس انه عين نجسه فلا يجوز بيعها كالخنزير فيقال ينتقض

بالثوب المتضمخ بالدم فيقول اردت به ما يكون نجسا في عينه بحيث يتعذر
ازالته على قرب واللفظ يطلق على ما يكون نجسا في عينه وعلى ما يكون
ما يكون نجسا من طريق الحكم السادس وهو داخل في الوجه
الرابع دفع التسويه وذلك مثل ان يقول المعلل مسلم تام الملك
فتجب الزكوة في ماله كالبالغ فاذا قيل انه منقوض بما دون النصاب
وبما قبل الحول فطريق المستدل في دفعه ان يقول غرضي التسويه
بين البالغ والصبي في حكم الزكوة ثم يلزم منه ان كل شرط يراعى
في حق البالغ لوجوب الزكوة فهو مرعي ايضا في حق الصبي وهذا النقض
كما يلزم في الفرع فهو لازم في الاصل ويرجع هذا الى ان المستدل
في التعليل متعرض للجملة فلا ينقض عليه بالتفصيل ومن الناس
من رد هذا الجواب بان المعترض نقض علة المستدل في جانب
الفرع فالتزم المستدل انتقاضها في جانب الاصل ايضا وذلك
زيادة في الفساد الاعتراض السادس التاسع
القول بالموجب وحقيقته هو اتفاقه المتنازعين على المسؤول في
حكم العلة وموجبها مع استبقاء النزاع في المسئلة او في
بعض صورها واعلم ان الدلالة اما ان يكون منصوبة لعلة
الحكم ثبوتا ونفيا او للحكم فان كانت منصوبة للعلة فانه يتشر
اما معه بحجة القول بالموجب فيه مثل قولهم عقد معاوضه
فيعتمد الرويه لا المنع صحته او لا يوجب بطلانه كالنكاح

ولقولنا في الاجارة الموت معنى يزيل التكليف فلا تبطل الاجارة
مع سلامة المعقود عليه كالجنون فيقول الشافعي في الاول
ان عدم الرويه عندي لا يوجب الفساد ولا المنع الصحة بل
الجهالة هي المبطلة ويقول الحنفي في الثاني انتقال الملك
بعد الموت الى الوارث هو الموجب لبطلان الاجارة لا نفس الموت
ويدفع هذا بان يقول انني رتبت الحكم على محل السوال
والسايل سالني عن الروية هل تمنع الصحة وعن الموت هل يبطل
الاجارة فطبقت الدلالة عليه فلا يرد القول بالموجب
الثاني ان الدلالة تقتضي ان لا يكون الموت سببا للبطلان و
لا عدم الروية سببا في الفساد وعندكم وان لم يكن هذه الامور
علة فهي سبب ومهما سلمت انه ليس سببا ارتفع الخلاف فان
السبب هو الموصل الى الحكم والمودي اليه وعدم الروية لا شك
انه كذلك وان لم تكن علة وان كانت الدلالة منصوبة لنفي
الحكم فاذا قيل بموجب الدلالة فيه تدفعه اما بتفسير الحكم واما
بانه عموم اللفظ او ظاهره اما التفسير فمثل ان يقول الحنفي
في مسلة ازالة النجاسة بالخل انه مايع طاهر مزيل للعين
والاثر فيجوز ازالة النجاسة به كالماء فيقول الشافعي انا اقول
بموجبه فانه يجوز ذلك عندي ولا حرج عليه فيه ولكن الكلام ورا
وهو حصول الطهارة فجوابه ان يفسر الجواز ها هنا بالاعتداد به
وترتب الحكم عليه

الجمع

فيندفع القول بالموجب ولقول اصحاب ابي حنيفة في اشتباه القبلة انه ادى
ما كلف اداوه فيجزيه او صح فيقول الشافعي انه يجزيه عن الامر المتوجه
او هو صحيح بمعنى موافقة الامر المتوجه عليه بحكم الحال فيقول في جوابه
معنى الصحة والجواز الاعتداد به عن وظيفة الوقت او يبين ان الحكم الا
صلى هذا ولقي القضا مرتب عليه وكان هذا وجها اخر في دفع القول بالموجب
بان يبين انه لا يمكن استبقا الخلاف في الصورة الاخرى مع القول بموجب
العلة في هذه الصورة واما الدفع بتعميم الدلالة فمثل ان ياتي
المستدل بدلالة عامة او مطلقة فاذا قال المعترض بموجبها باعتبار
او حال او في عين يدفع ان يقول ان الدلالة عامة او مطلقة فلا يجوز
تخصيصها وتقييدها في القول بالموجب مثل ما لو قال ان القيام في الصلوة
فرض في غير السفينة فيجب في السفينة كسائر الفروض فيقول المعترض
انا اقول بموجبه وهي ما اذا كانت السفينة واقفة فجوابه ان الدلالة
عامة تتناول حالة وقوف السفينة وحالة جريانها ومن هذا الجنس
اذا كان اللفظ يحتمل معنيين امكن الجمع بينهما في الارادة فيقول
المعترض بموجب الدلالة ذاهبا به الى احد معنييه كما لو قال في مسا
يل الزكوة فلا يجب الزكوة كالحلية تقتضي نفي الزكاة فيقول
المعترض اقول بموجبه فان الزكوة يراد به الفعل ولا يجب على الصبي
فعل الزكاة عندي واذا قال في الصوم فلا يجب عليه الصوم كما
لعله فيقول المعترض الوجوب يراد به الثبوت في الذمة ويراد به
التكليف بالادا وانا اقول بالثاني وفي هذه الامثلة يصح الدفع
بالتفسير ويتجه ايضا ان يقول انا اجمع بينهما وانفي الوجوب

ما المعسين اذا لم يكن المعسور تضاد صح ان يراد بلفظ واحد على ما بين في اصول
الفقه واما الظاهر فمثاله لو قال قايل في الحلي الذهب مال يجب فيه
الزكوة بالحول والنصاب فيتنوع الى ما يجب فيه والى ما لا يجب كالماشيه
فيقول المعترض يتنوع عندي ما النوع الذي يملكه البالغ يجب الزكاة
فيه وما يملكه الصبي لا يجب فيقول المستدل في جوابه ظاهر القول
في التنويع تقسيم المال الى ما يجب فيه الزكوة والى ما لا يجب وما ذكرته
تنويع الملاك الى من يجب عليه الزكوة والى من لا يجب ولذلك جرى
هذا الانقسام في غير الحلي الاعتراض العاشر ان
لا توجب العلة احكامها وذلك بان يكون للعلة حكمان يتعلق
بها احدهما دون الاخر كقولهم في صوم رمضان انه مستحق العين
فلا يجب فيه التعيين كرد الوديعة فيقول المعترض استحقاق
العين كما تقتضي اسقاط التعيين تقتضي اسقاط اصل النيه
فلو سقط التعيين لسقط النية راسا وجوابه ببيان
اختلاف الحكمين فقال النية لتحصيل القربة والزمان كمحل القر
بة وغير القربة والتعيين للتمييز بين اصناف القربات والزمان
لا يحتملها ولذلك يشترط النية في طواف الزيارة دون التعيين
الاعتراض الحادي عشر الفرق وهو سؤال صحيح عند
جماهير العلما لم ينكره الا الشذوذ وهو على ضربين احدهما وهو المتفق
على صحته الفرق بين الاصل والفرع والنوع الثاني
من الفرق هو الفرق بين الوصف والحكم وهذا مختلف فيه بين
الفقها [illegible] بصحة القسم الاول وقد ذهب الاستاذ الامام

الى رد هذا النوع من الفرق وقال الفرق نقيض الجمع وضده والجمع وقع
بين الفرع والاصل لا بين الوصف والحكم فيجب ان يكون اعتراض المعترض
متجها نحو ما قصد المستدل اثباته الجمع فيه وقال ايضا جمع الجامع
ينفي بعد فرق الفارق بين الوصف والحكم فلا يقدح ذلك في جمعه
والذي ذهب اليه القاضي الامام واختاره امام الحرمين رضي الله عنهما
ان هذا الفرق صحيح وشرع في نصرته شرع من لا يعتقد فيه مخالفا
ولا يجوزه بان قال ان الجامع بين الاصل والفرع يبغي عليه رعاية ضرب
من التقريب اما من طريق الشبه او من طريق المعنى وحق المعترض
ان يسعى في التبعيد ما امكن وانما يتحقق التقريب بين الاصل والفرع
في الحكم بواسطة العلة الجامعة بينهما المرتبطة بكل واحد منهما بل
التقريب والارتباط على التحقيق بين الوصف والحكم وصورة الفرع
والاصل مجاري الاحكام فاذا فرق الفارق بينهما وقطع ارتباط الحكم
عن العلة بوجه ذلك انقطاع الفرع عن الاصل لا محاله فان من استدل
في مسله ظهار الذمي مثلا فقال صح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم فان
لم يتقرر عنده ان الطلاق والظهار متقاربان لم يكن مثلا بان
حتى يلحق الفرع بالاصل لم ينشا وكنه الاصل في احدهما فيدل على ثبوت
الثاني للمقاربة والارتباط واذا قطع الفارق هذا الارتباط بينهما
باظهار فارق يوجب المباينة ينقطع الفرع عن الاصل في الحكم المطلوب
اسنوا ومما فيه اذ الحكم انما يرتبط بعلته في الاصل والفرع جميعا
وخرج بهذا الجواب عما قاله الاستاذ فانه تحقق به ان فرق الفارق
دفع مناقضا لجمع الجامع على ما بيناه ويكثر الفرق بين الوصف والحكم
في الاقيسه التي يكون جوامعها احكام شرعيه مثل قولنا صح طلاقه

فيصح طهارته كالمسلم وكقولنا شخص يجب زكاة الفطر في ماله فيجب
زكوة المال في ماله كالبالغ ثم اختلف العلماء فيه في انه هل يشترط
في الفرق رده الى الاصل فشرط الاستاذ رده الى اصل في جانب الفرع و
الاصل جميعا اما في جانب الاصل فلانه اعتقد المعترض الحكم في الاصل
منوطا بغير ما علل المستدل به كان منقطعا عنه فلم يكن الاصل
شاهدا لصحته فيجب رده الى اصل اخر واما في جانب الفرع فلان
الفرق مركب من ابداء معنى في الاصل ومعارضته في جانب الفرع فلا
بد من رده في جانب الفرع ايضا الى اصل ومنهم من لم يشترط ذلك في
الموضعين جميعا اما في جانب الاصل فلان الحكم متفق عليه وغرض
الفارق القدح في الدلالة لا اثبات المذهب واذا استويا في الاصل
كان شهادة الحكم لعلة المستدل كشهادته لعلة المعترض فان رد
المستدل علته الى اصل اخر لعلته فحينئذ يمكن ان يكلف المعترض مثله
وكذلك في جانب الفرع فانه اذا بين ان الحكم في الاصل امكن تعليقه
بغير ما علق به المستدل وبين عدمه في الفرع بالعكس فيه فقد
انقطع عنه الفرع وتعذر بناؤه عليه ولا احتاج لعله الى رده الى
اصل اخر وعدم اشتراط الرد الى الاصل في جانب الفرع اختيار القاضي
وفي جانب الاصل اختيار ابن سريج ومنهم من قال فرق بينهما فاوجب
رده الى الاصل في جانب الفرع دون الاصل لان جانب الفرع هو المقصود
ولان الفرق معارضة او مشتمل على خاصية المعارضة فلا بد من
رعاية شرايطها ومن شرايطها الرد الى اصل يشهد لها وحاجب
التنبيه له في سؤال الفرق انا اذا لم نعتبر رده الى اصل

في جانب الفرع واكتفينا بالفرق المرسل فللمستدل ان يقول يجوز تعليل
الحكم الواحد بعلتين وما عللت به متعد به الى الفرع فلا يضرني
ابداؤك معنى اخر فعند هذا من لم يجوز تعليل الحكم بعلتين مختلفتين او مما
ثلتين ويقول اذا تعارض معنيان في الاصل ولا يمكن الترجيح
فلنلحق الحكم بما لا يصح تعليله كان هذا الفرق عنده قادحا وهذا
مذهب ابن سريج ولاجله يسمع الفرق المرسل ويتعين عنده
سلوك طريقة ترجيح احد المعنيين ان امكن قال الامام
انه يتولد من هذا المذهب مذهب اخر لكن المصير اليه وهو ان
يقال تعليل الحكم الواحد بعلتين جايز عقلا وسمعا لكنه لا يمكن القياس
على مثل هذا الاصل وذلك لان كل علة من هذه ان عري عن نقض
او اجماع فالاصل المعين لغو واذا كان معلوما بالاستنباط
فمهما سلم المستدل ان الحكم في الاصل ثابت بما ابداه المعترض انقطع
عنه فرعه فليس لقياسه اصل بل يكون ذلك قياس الشيء على نفسه
كما لو علم ثبوت الحكم بغير ما اتخذه علة مثل من يقول انه متى
ينتقض طهره كما لو مس ذكره او قال انها انثى فلا يصح منها
النكاح كبنت خمس عشرة سنة والخصم يعلل الحكم فيه باعتقاد
الصغر فاذا سلم اليه ذلك صار قياسه قياسا على نفس الفرع فكانه
قال انثى فلا تزوج نفسها كالانثى ولعل هذا هو الذي اراده ابو
بن سريج وقد استوفينا هذا الكلام في كتاب مفرد ومن شرايط

صحة للفرق ان يكون اخص من الجمع والا لو كان اعم منه لكان جمع الجامع
بالوصف الاخص مقدما على فرق الفارق بالاعم بل الاخص يتضمن الاعم
وينقسم الفرق من وجه اخر بحسب انقسام القياس فقد يكون بقياس
علة وقد يكون بقياس دلالة وقد يكون بقياس شبه واذا كان
الفرق بقياس العلة فالكلام عليه بعد الفراغ من شرايط صحة
الفرق ان يتكلم عليه بكل ما يتكلم به على العلل المبتداة والذي
يزاد فيه ان ينظر الى علة الاصل ويتكلم عليها مثل ان يقول الشافعي
في تعليق الطلاق قبل النكاح لا يملك مباشرة التطليق فلا ينعقد
له صفة الطلاق كالمجنون فاذا قال الحنفي المعنى في
الاصل انه غير مكلف وهذا مكلف فالكلام عليه ان يقابل
علة الاصل بمثلها في التاثير في الحكم بان يقال لا فرق بين غير المكلف
وغير المالك بدليل البيع وغيره وان كان علة الاصل مختلفا
فيها فطريقه ابطال تلك العلة مثل ما اذا ابدى الحنفي في
اصول الربويات انها مكيلات جنس فيبطل كون الكيل
علة واما الفرق بقياس الدلالة فتارة يفرق بحكم
واخرى بفرق بنظير مثال الاول ان يقول الحنفي في سجود
التلاوة انه سجود يجوز فعله في الصلوة فيكون واجبا كسجود
الصلوة فيقول الشافعي المعنى في الاصل انه سجود لا يجوز
اداؤه على الراحلة من غير عذر فهو كسجود النفل

والجواب بعد الكلام الذي يتكلم بمثله على العلل ان علة جواز
فعله على الراحلة انه وجد سببه على الراحلة بخلاف هذا السجود
والفرق بالنظير مثل ان يقول الشافعي حر مسلم فيجب الزكاة في ماله
كالبالغ فيقول الحنفي البالغ يتعلق الحج بماله فجاز ان يتعلق الزكوة
بماله بخلاف الصبي والجواب بيان ان الزكوة ليست نظير الحج واما
الفرق بقياس الشبه فمثاله اذا قلنا قرابة لا يجب بها النفقة
مع اختلاف الدين فلا يجب مع اتفاقه كقرابة بني العم فاذا قال
المعنى ان تلك القرابة لا يتعلق بها تحريم المناكحة وهذه يتعلق بها تحريم
المناكحة فهي كقرابة الولادة وطريقه ان يقابل هذا الفرق بجمع
مثله بان يقال وان افترقا في تحريم النكاح الا انهما استويا في الميراث
فان كان افتراق الفرع والاصل في النكاح يوجب التفرقة
في النفقة فها هنا افترقا في تحريم منكوحة احدهما على الاخر فيجب
ان يقال يفترقا في اسقاط النفقة

الاعتراض الثاني عشر القلب وقد اختلفوا في قبوله منهم من رده متمسكا
بانه لا يتدينه فهو عدول عن الحكم الذي صرح به المعلل والا
بستمثيل القياس على اصله بعينه ومنهم من قبله وهو المشهور والا صح
وهو على ثلاثة اضرب احدها ان يكون قلبا في حكم مقصود في المسألة
وهذا اقوى انواعه مثل ان يقول الشافعي في مسح الراس عضو
من اعضاء الطهارة فلا يتقدر بالربع كالوجه فيقول

الحنفي عضو من اعضا الطهارة فلا يكتفى بما يقع عليه الاسم كالوجه
وكل واحد من الحكمين مقصود اذ لا واسطة بينهما فيكون القلب
قادحا في مقصود الناظر ومن هذا القبيل اذا قال الحنفي في
الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فيشترط في كونه قربة انضمام
غيره اليه كالوقوف بعرفة فيقلب عليه ويقال لبث في مكان
مخصوص فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة وهذا القلب
قادح ومنهم من جعله على المطلوب لانه ناص على حكم المسألة الضرب
الثاني قلب التسوية مثاله قول الحنفي طهارة
بمائع فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقول القائل
فليستوي مائعه وجامده كازالة النجاسة وسماه بعضهم قلب
المفرقة فانه ينزل منزلة من يقول لا يجوز القياس على الطهارة من
الخبث لان تلك اذا كانت بجامد لا تفتقر الى النية فلم تفتقر
اذا كانت بمائع وهذا خلافه ومن العاملين بالقلب من يرد
هذا النوع لانه يريد التسوية في اسقاط النية في الاصل وفي
ايجابها في الفرع وهذا ضعيف لان الحكم اثبات التسوية
بين المائع والجامد في حكم النية وقد استوى الاصل والفرع
فيه وانما افترقا في التفصيل ثم القائلون بجواز قلب
التسوية اختلفوا في صحة القياس عليه ابتدا مثل ان يقول

طهارة تشرع للصلوة فليستوي في حكم النية الجامد والمائع
فيهما دليله طهارة الخبث فمنهم من قال الاصل والفرع
متضادان فكيف يصح القياس عليه والذي صار اليه كثير من
المحققين صحته لان التسوية حكم مطلوب كما ان الحل
والحرمة احكام مطلوبة بالنظر والاجتهاد وكالتكليف على
الاطلاق يطلب له علة ثم يفصل بعده واذا كان هذا مقصودا
فقد اشتركا فيه النوع الثالث جعل المعلول
علة والعلة معلولا لمن قال صح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم
فيقال بل صح ظهاره لانه صح طلاقه وجوابه ان ذلك جائز
في قياس الدلالة ودلالة ذلك ان الشرع قد ندب الابا والا
مهات اذا اعطوا احد الاولاد ان يعطوا الباقين مثله فيجوز
ان يحتج لابتدا بعطية كل واحد دلالة على استحباب مثله
في حق الثاني الثاني الكلام على هذه العلل كما ذكرناه
الثالث الترجيح الاعتراض الثالث عشر
المعارضة وهي من اقوى الاعتراضات القادحة في المجتهدات
فهي قلب صحيح لان تتخذ دلالة على الحكم ابتدا الا انها
اذا وردت بعد تقدم الدلالة على نقيض حكمها كانت اعتراضا
قادحا وحقيقتها هي المقابلة والمتقابلان هما الشيئان

الذات لا يصح اجتماعهما في الثبوت والحقيقة ولا في القول والدلا
لاله ولا في الاعتقاد والضمير ومقابل الشي اخص من مناقضه
فان كل نقيضين مناقض مقابل وليس كل مقابل مناقضا فان النفي
والاثبات متناقضان والحرمة والحل مع التناقض متنافيان
ولعل الاصل والاول فيه التقابل والتناقض لازم لخلاف
الثبوت والانتفا فانهما متقابلان متناقضان باول
النظر والقصد فمهما استدل المعلل بدلاله على حكم فعورض
بدلاله تقتضي نقيض ما ترتب على دلالته مقابلا لما رتبه المعلل
على دلالته فمن هذا الوجه تخصص المعارضة بخاصية
لا يشاركها فيه ساير انواع الاسوله والاعتراضات
ولا يحسن على هذا الخلاف اسم المعارضة على هذا النوع
ومن حيث ان المعارضة اعترضت في صوب دلالة المعلل
نصده عن الاداء الى ما نصب له دلالة ليتوصل اليه سمى
بعضهم كل اعتراض معارضه وبعضهم خصص اسم المعارضه
بالنقض وما المعارضه المشهوره وذلك لانهم لما لم
يتنبهوا لخصيصة المقابلة والمعارضة على الوجه
الذي بيناه اختبطوا في تفاصيله والتحقيق ما ذكرناه
واختلفوا في معارضه المعارضه والذي اختاره الامام
انها لا تقبل لانه ان عارض بالاولى فقد عارضها التسابل

بما يضاهيها فعليه الترجيح وان عارض بغيرها فالدلاله لا تترجح
بدلاله اخرى فان الترجيح في ماخذ الدلاله لا يصح بدلالة
منفصله على ما عرف في باب الترجيح اذا توجهت المعارضة
فعلى المسوول الخروج عنها فان كانت المعارضة بمنطوق
كتاب او سنة وساير انواع الادله فالكلام عليها في اسقاط
دلالتها ما ذكرناه من الكلام على الادلة وكذلك ان كانت المعا
رضة بالمعنى وعله فالكلام عليها كالكلام على العلل التي يذكر
مبتداه ومن شرطها اتحاد الدلالة المبنى في المرتبه والا فالمتقدمه
في المرتبه تسقط المتاخرة واحد وجوه الاجوبه عن المعارضة
الترجيحات كما سنعقد فصلا في اخر الكتاب في تفصيلها

الاعتراض الرابع عشر التعديه وهو مخصص
بالاقيسه المركبه وللعلما في صحة هذا النوع من القياس
اختلاف بين وقد الفنا في هذه المسلة على الخصوص تاليفا
مفردا استوفينا فيه احكامه واختيار الامام في بعض
مصنفاته ان مركب الاصل باطل قطعا ومركب الوصف
اذا انشعر لفقه فهو قريب عند القول بصحته ثم اذا قيل
بصحة المركب فقد اختلفوا في قبول سوال التعديه والمنقول
عن بعض اصحاب ابي حنيفه القول بقبوله وذهب
بعض اصحابنا ايضا الى القول به وقال ان المعترض علل
الاصل بما اعتقده وعداه الى فروع له والمعلل كذلك

فقد استوى القدمان فخرجت العلتان عن كونهما قاصرتين وحرج
في كل واحد منهما طريق التعليل فعلى المعلل ابطال ما استخرجه
المعترض او ترجيح ما ادّعاه علة عليه فانه اذا قال الشافعي
باع ما لم يحط به علما فلا يصح كما لو كان البائع ابن خمس عشرة سنة
فيقول الحنفي هو صغير عندك فلم ينفذ بيعه عندك لذلك و
عدّيته الى المراة ذكرته في قوله انثى فلا يلي كبنت خمس عشرة سنة
فيقول ذلك لصغرها حتى قلت بمثله في الغلام والاستاذ الامام
من الذاهبين الى ابطال التعدية وذهب الامام في تقرير
التعدية الى ان المعلل ان سلم للمعترض صحة علته بقي قياسه
بلا اصل وان ابطل صح جمعه وان اطلق فلا نزاع والاطلاقه
فان علته لا بد لها من اصل وعلى تقدير صحة علة المعترض
بعدم اصلها حقا يدخل في جملة الاسولة التقسيم وعدّه
بعضهم من الاعتراضات وهو فاسد فان التقسيم استقلالا
عن احد محتملات اللفظ مما ينقسم اليها مطلق مدلول اللفظ
ليعلم القسم المراد منه حتى يعترض عليه بعد الايضاح والتبيين
او بعد فرضه كالمذكور المبين الا ترى ان السائل يقول
ان اردت به كذا فهو ممنوع وان اردت به كذا فهو مسلم ولكنه
ما وجه التاثير لذلك فيصح لصيغه اي وما يجري مجراها هذه
من صيغ الاسولة كما سبق فهو اذا داخل في المنع والمطالبة
بحسب طرفي المقسم عليه فهو سؤال داخل في تلك الاسولة

وليس اعتراضا بنفسه

خاتمة الكتاب

يشتمل على فصول تسعة احدها القول في استصحاب الحال
وهو على ضربين احدهما استصحاب اصل العقل والثاني استصحاب
الدلالة وشملهما استصحاب الامر الكائن قبل فان لم يكن في الواقعه
قبل الاشتباه حكم شرعي كان استصحابا لحكم العقل وان كان قبله فيه حكم
شرعي يستمر ما كان معلوما قبله واعلم ان الادلة التي عددناها
اذا انتفى جميعها في نازلة من النوازل بقي الواقعة على ما كان قبل
في حكمها وهذا الطريق هو الملقب في زماننا بطريق لا نص مثل ما
تقول فيمن قتل مسلما في دار الحرب ولم يعلم اسلامه لا يجب عليه الدية
لان ذمته كان فارغة وطريق شغلها الشرع ولم يرد في الشرع
ما دل على الشغل وكذلك في نفي ايجاب الوتر والاضحية واما استصحاب
حكم الدلالة فهو انا اذا عرفنا ثبوت ملك او نكاح وما اشبههما فاذا
شككنا بعده انه لم يوجد ما يوجب تغير ما تقدم يلزم ان يبقى الحكم الثا
بت مستمرا او قول من يقول ان النافي لا يحتاج الى اقامة الدلالة ضعيف
وذلك لان الاجماع منعقد في غير محل الخلاف فلا يمكن استصحابه في
هذه الحالة نعم يجوز ان يستدل على بقاء حكمه بانتفاء دلالة مغيرة
مزيلة تارة ويستدل بقيام دلالة البقاء والاستمرار اخرى وما قاله
بعض الناس في المتيمم اذا راى الماء في خلال صلوته انه يبقى صحيحة
لان الاجماع انعقد على صحتها فمن يدعي فسادها عند وجود الماء فعليه
اقامة الدلالة لا يصح لان الاجماع انعقد في غير حالة رؤية الماء فلا دلالة

في حال وجدان الماء والاشتراط للحكم في هذه الحالة من دلالة شرعية
وقد افردنا بابا لتقرير هذا المسلك واستوفينا الكلام في السؤالات الا
شكال وحلها. الفصل الثاني في طرفه مسترة
من قبل الزمان ومن الطرفة الملفقة بالثاني واوردنا هذه
الطريقة في كتاب مفرد وجمعنا عليها اثني عشر اعتراضا. الفصل
الثالث في ترتيب الادلة والاعتراضات. اعلم انه لا يتعين على المحلل
الاعتلال بالاجلى ما امكن من الادلة في الاحكام التي يستند بها غلبات
الظنون بل للمحلل التمسك بقياس خفي يجوز ربط الحكم بمثله في
الشرع وان كان في المسألة قياس اجلى منه واظهر وكذلك لا يتعين
عليه التمسك بالنص الجلي في الاحكام التي يستند بها القواطع من نصوص
الكتاب والسنة بل يجوز النزول الى الادنى مع القدرة على الاعلى
في بابه هذا كله اذا اتحدت الجهة في طريق القطع او الظن اما
اذا اختلفت الجهتان اعني القطع والظن فهل للمستدل ان يتمسك
بالقياس في مسألة يظفر فيها بدلالة قاطعة من نص الكتاب او نص السنة
المتواترة او اجماع قاطع اختلفوا فيه فمن منع استدل بان
المتمسك بالظنون يجوز للضرورة والا فالمطلوب هو العلم في
كل باب كما في اصول الديانات واصول الشرائع ومن جوزه استدل
بان مستند الاحكام الاجتهادية هو الظنون فالقاطع من الدلائل
كالمفيد للظن في حق وجوب العمل ويترتب على ما قدمناه مسألة وهي انه
هل يجوز العدول الى القياس في مسألة يظفر فيها بنص من اخبار الآحاد
التي لا تقبل التأويل فمن جوزها قدمناه كان هذا عنده اجوز

والذين منعوا ذلك اختلفوا هاهنا فمنهم من اوجب التمسك بالخبر لتقدمه
في المرتبة على القياس وتقدمه على القياس مقطوع به كتقدم
النصوص المتواترة ولعل الصحيح انهما متساويان لانا لا نقطع
بان الخبر الواحد منطوق الشارع بل للظنون فيه مجال كالقياس
سواء. واما الاعتراضات فقد اختلفوا في رعاية اشتراط
الترتيب فيها فمنهم من قال ان ذلك ليس شرطا البتة فان كل
ما يصدر عن السائل فهو قادح في الدلالة ولا معنى لرعاية الترتيب
فيه وعند هذا لا بد من بيان انواع القوادح وهي على نوعين
احدهما ما يرجع الى القدح في نفس الدلالة والثاني ما يرجع الى الحيد الا
عن محل النزاع والثالث. الاعتراضات من القسم الاول ان
يكون العلم طردا او يحمل النقض بانطباقها وهذه الاجناس تكون
في مرتبة واحدة والقسم الثاني وهو العدول عن محل
النزاع هو القول بموجب العلة وهو من القوادح لكن العلماء
اختلفوا فيه وفي النقض فقال من يقول ان القول بالموجب ابلغ
في كونه قادحا لانه يتبين به انه لم يدل بعد في المسألة المسؤول
عنها والمفروضة لصرفه محل النزاع وان كانت فاسدة ومنهم
من قال النقض ابلغ لانه يتبين بالنقض ان الذي اتى به ليس بدلالة
راسا وما لا يكون دلالة اصلا لا يكون دلالة في محل النزاع بخلاف
القول بالموجب فان وجوده معترف بكون المذكور علة حكم في الشرع
وان كان حائدا عن الغرض ومنهم من قال انهما في مرتبة واحدة
لعروه محل النزاع عن افادة علة المسؤول فيه الحكم المطلوب

فلا تقديم لواحد منهما على الآخر القسم الثالث الاعتراضات
فمنها المنع والنقض وهما مقدمان على سائر الاعتراضات وهل تقدم
احدهما على الآخر ام كلاهما في رتبة اختلفوا فيه فمنهم من اعتقد
وجوب تقديم المنع فانه نفي لاصل وجود العلة او جزء منها والنقض
يورد على ما تعتقد مورده انه منصوص في محل النزاع وموجود فيه الا
انه باطل لورود النقض عليه ومنهم من قال النقض مقدم لانه يبطل
العلة اذا توجه ابطالا لا يرجى لها ثبوت واما المنع فالمعلل
فيه متمكن من اثبات الممنوع بعد توجه المنع لان المنع على
التحقيق مطالبة باقامة الدلالة على تثبيت ما ادعى المعلل ثبوته
ومنهم من قال انهما في مرتبة واحدة لان احدهما نفي لوجود العلة
او جزء منها والثاني نفي كونه علة واما القلب فهو
متاخر في المرتبة عن النقض والمنع جميعا واذا منع المسؤول
مسألة النقض على مذهبه فليس للسائل اثباته بدلالة واما الفرق
فهو بعد القلب لان القالب يدعي المشاركة مع المعلل في العلة و
اصلها واما الفرق فهو مقدم على المعارضة لان منهما الفرق
المعكوس في الفرع المردود الى اصل له شاهد ومنها الفرق المرسل
وهو ابدا معنى يخص الاصل دون ان يرد الى اصل آخر وكل واحد قادح
في الجمع بالتعرض لنقيض مقصود المعلل وفي المعارضة دلالة
مفصلة مستندة الى دلالة اخرى والمعارضة آخر اقسام هذه
الاقسام لما بيناه واختلفوا في انواع القلب فمنهم من قدم القلب
المصرح به على قلب التسوية لكونه اقرب واخص بالمقصود

ومنهم من جعلهما في مرتبة واحدة وينكشف بما قلناه ان من قال لا يشترط
الترتيب في الاعتراضات فقد اخطا فانها اذا كانت مترتبة في
انفسها من حيث العموم والخصوص ومن حيث التاثير في الدلالة
ومن حيث العموم والقوة والضعف كان رعاية الترتيب فيها واجبة
لكون المناظرة والمجادلة مطابقة لمراتب الادلة والاعتراضات
في انفسها كما انها تكون مطابقة لحقائق الادلة والاعتراضات في
ذواتها الفصل الرابع في الانقطاع قال قوم
انه لا يتصور في جانب السائل انقطاع لانه طالب هادم وهذا
اختيار صاحب المغني وهو قوي في مناظرات الكلام وذهب الاستاذ
وكثير من المحققين الى ان الانقطاع يعم الطرفين فانه لو صح ان
يقال السائل المتمادي على المطالبة له ان يطالب ويصبر عليه
الى ان يعثر على قادح وينبه لاعتراض بعد اعتراض جاز ان
يقال للمسؤول البحث عن علة الحكم وان يورد اوصافا يروم بها
دفع النقوض فانه قد لا ينتبه للوصف الدافع للنقض الا بعد
ايراده وتوجيهه فيجب ان يقال ان السائل يحكم بانقطاعه
اذا لم يكن ما اتى به قادحا كالمسؤول اذا لم يستمر له ما نصبه
دلالة لتوجه النقض او غيره من المطاعن عليه واختيار الامام
رضي الله عنه انه ينظر الى صيغة سؤاله ان اورده ايراد مسترشد
مستكشف لا نحكم بانقطاعه اذا عجز عن تقرير ما اورده ولا
وان اورده ايراد مجادل ذاب عن مذهب نحكم بانقطاعه

وذلك يتبين من قرائن احواله و اكثر المناظرات جارية على
هذا السبيل ومنهم من قال لا يكلم بانقطاع واحد منهما لان المناظرة
والمجادلة مذاكرة في دلايل الاحكام وبحث عنها وطلب الاحكام
للنوازل وهذا انما يتحقق بالمعاونة من الطرفين والفحص عن الحق
من الجانبين والى مثل ذهب علما السلف وهكذا كانت مناظراتهم

والمجا

الفصل الخامس في تعديد الاعتراضات الفاسدة

وهي على ضروب احدها قول بعضهم هذا الذي ذكره المعلل صورة
المسلة فلا يكون دالة ولمسك في اثباته بان قال يجب ان يكون القياس
مشتملا على اربعة امور الوصف والاصل و الفرع والحكم و اذا جعلت
صورة المسلة جامع القياس ينعدم احد اركانه ويعود الى ثلثه و
جوابــــه المشهور ان الوصف الجامع اذا استجمع شرايط صحة
العلة ووجد فيه طريق ثبوتها من الاخالة والاطراد وكونها غير منا
فية لاصول الشرع ونصوصه وجب اتباعه وكونه صورة المسلة
لا ينافي هذه الشرايط وان فقد شي من ذلك كان باطلا لانتفاء
بقية التصحيح لا لكونه صورة المسلة والجواب
المحقق بما ذكرته في بعض المباحثات وهو ان صورة الشي خا
صيته التي بها يمتاز بها ذلك الشي عن غيره امتيازا لا يصح المشاركة
فيها فان كانت خاصيته عينية ~~ينفصل بها تلك العين عن غير من~~
~~الانواع انفصالا لا يصح المشاركة فيها وان كانت خاصيته~~
نوعية ينفصل بها ذلك النوع عن غيره من الانواع انفصالا لا يصح

المشاركة وان كانت خاصيته عينية ينفصل بها تلك العين
عن ساير افراد نوعه اذا انفرد وهذا نقول صورة النزاع اشارة
الى الخص ما ينفرد هو به وما هذا سبيله لا يتصور مشاركة
غيره اياه وصورة محل الاجماع تباين وتخالف صورة محل النزاع
في ذلك و اذا كان كذلك لا ينتظم الجمع بينهما لان الاجماع انما
يتصور بامر يشتركان فيه وما يتباينان فيه يستحيل ان
يكون لعينه مشتركا بينهما وما يشتركان فيه يستحيل ان يكون
صورة لهما ولا لاحدهما وقد انتظم القياس فيما وقع فيه الكلام فلا
يكون الجامع صورة النزاع و الثاني الفرق الذي هو نتيجة الا
جماع مثل قول القايل على من الحق النبيذ بالخمر بجامع الشدة
ان مستحل الخمر يستوجب احكام الكفر ومستحل النبيذ بخلافه
وهذا باطل فانه فرق هو من نتيجة الاجماع الذي يجب خلافهما
فيه فلا يكون قادحا الثالث قول بعضهم ان الاصل
متاخر في الثبوت عن الفرع فلا يتلقى حكمه منه فيما اذا الحق
المعلل الوضو بالتيمم في اعتبار النية وهذا ضعيف لان هذا
النوع من قياس الدلالة ونجوز الاستدلال بالمتاخر على المتقدم فيه
كاستدلالنا باحكام الفعل على تاملية الفاعل و في قياس العلة
ايضا لانا لا يمتنع ان يكون لحكم الوضو مستند ان احدهما متقدم على
التيمم عرف به حكمه و الثاني عرف من شرع التيمم فيكون

لالة

حكم الوضوء في النية ثابتا قبل شرع التيمم بتلك الدلالة وهذه العلة
الثانية ايضا يفيد الثبوت اذ لا يمتنع تناوب العلل المؤ
ثرة على معلول واحد وعلى هذا لا يكون استدلالا بالمتأخر
على المتقدم فان هذه العلة الثانية لوجوب النية في الوضوء بعد
شرع التيمم وحكمه متقدمة بالرتبة على حكم الوضوء من حيث انها
وان كان التيمم في صورته وشرعيته متأخرا عن الوضوء الرابع
قول بعضهم ما اتخذته علة امكن نصبه معلولا لما جعلته علة
والعلة يجب ان تكون متميزة عن معلولها كما اذا قال صح
طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم فيقول المعترض جعلت صحة
الطلاق علة لصحة الظهار ولو عكس الامر وقال الظهار علة
لصحة الطلاق لم يمكن دفعه بما يوجب تفرقة بين القولين
بل كل واحد كالآخر وهذا ايضا ضعيف لان هذا النوع يجري في
قياس الدلالة فان اعترف المعترض بصحة قياس الدلالة فسؤاله
باطل وان رده فجوابه بإثبات صحة الاستدلال
بقياس الدلالة ودلالته ما تقدم فيه ان قياس الدلالة مشعر بالمعنى
الجالب للحكم وان كان بواسطة وعلى الجملة اما ان يكون
مشعرا بوجه الشبه فيدخل في اقسام قياس الشبه وهو حجة
عند الاكثرين واما ان يدل على المعنى فيندرج في جملة قياس المعنى
وقياس المعنى حجة باتفاق القائسين الخامس
قول بعضهم ان المعنى الذي اتخذته علة الحكم ليس له فرع فلا يقبل

فلا يقبل وهذا يرجع الى الكلام في صحة العلة القاصرة وهي مسألة مشهورة ودلالة
صحتها ان العلة اصل الحكم ودليله فلا يقف صحتها على وجود فرع لها نعم
يستدل بوجود الفرع على صحة العلة اذا كان الفرع متفقا عليه اما تو
قف العلة في وجودها او في عليتها على ما يتفرع عليها بعد كونها علة فهو
محال السادس قول بعض المتأخرين ان ما ذكرته من
العلة يمنعها المعنى الفلاني عن ترتب الحكم عليها وعدوا هذا نوعا من الاعترا
ضات وسموه ابدا مانع للحكم في جانب الفرع وهذا فاسد فان ذلك المعنى
ان كان يقتضي نقيض حكم العلة فهو معارضة مقبولة اذا تمت شرائطها
وقد سبقت وان كان الحكم قد تخلف عن العلة عند وجود ذلك المعنى
فهو نقض العلة وكل واحد اعتراض برأسه ومن مثله قولهم ما
ذكرته يفيد الحكم اذا تجرد عن الشبهة اما اذا وجدت الشبهة فلا
وقد وجدت الشبهة في المتنازع فيه وجوابه ما سبق في دعوى المانع

الفصل السادس في ترجيح الادلة بعضها على بعض عند
التعارض والتقابل الترجيح تقوية احد الدليلين بزيادة
في مأخذها غير مستقلة بالدلالة ولا يجري ذلك في دلائل العقول
ومظنة الترجيح تعارض صور الادلة السمعية والادلة السمعية
تنقسم الى المنطوق والمعنى والمنطوق ينقسم الى قاطع في الدلالة وغير قاطع
والقاطع ينقسم الى قاطع في الطريق والى غير قاطع في الطريق و
غير المنطوق ما يستند الى المنطوق في كونه دلالة وذلك ينقسم ايضا الى
القاطع وغير القاطع فالقاطع كالاجماع ونحو نصوص الكتاب
والاخبار المتواترة وغير القاطع كدليل الخطاب والاقيسة التي
هي معقول هذه الاصول فاذا تعارض قاطعان في الدلالة

والطرق كنصوص الكتاب او نصوص السنة المتواترة فان علم تقدم احدهما كان
المتقدم منسوخا بالمتاخر وليس ذلك محل الترجيح نعم لو تطرق ظن النسخ
الى احدهما كان المتاخر مقدما عليه على الصحيح وما كان قاطعا في الدلالة
دون الطرق كأخبار الآحاد اذا تعارضت ولم يعلم التاريخ وتطرق
الى احدهما ظن النسخ كان الآخر مقدما على الصحيح كحديث ابي هريرة في
مس الذكر مع حديث قيس بن طلق وابو هريرة ممن اسلم سنة سبع من الهجرة
وقيس تقدم اسلامه فالقسم الذي يكون قاطعا في الدلالة والطرق
من هذه الاقسام لا يجري فيه الترجيح الا من الوجه الذي اشرنا اليه
وما سوى هذا من الاقسام كلها فهي في مظنة الترجيح عند التعارض
وذلك فيما كان من قبيل النطق وما يجري مجراه والترجيح يكون من وجوه
احدها نطقا والثاني دلالة الثالث ان يكون احدهما قولا والاخر
فعلا فمنهم من يقدم القول ومنهم من قال بالعكس ومنهم من جعلهما في مر
تبة الرابع ان يكون احدهما قد قصد فيه الحكم المتنا
زع فيه ولم يقصد ذلك في الثاني مثل قوله عليه السلام ليس في الخضراوات
الصدقة مع قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فان ايجاب العشر غير
مقصود من هذا الحديث ولا بيان ما يجب فيه ولا ما لا يجب فيه بل الغرض
التفرقة في قدر الواجب بين الحالين في الجنس الذي يجب فيه العشر و
النفي مقصود في الثاني الخامس ان يكون احدهما اظهر في
الدلالة على الحكم من الثاني السادس ان يكون مع احدهما تفسير
الراوي فيقدم لان الراوي اعرف بمراد الشارع السابع
ان يكون احدهما قد ورد على سبب والاخر قد ورد تاسيسا وتمهيدا
فانا وان فرعنا على ما ورد على سبب ناخذ حكم العموم الا ان

الا ان تقيده بسببه يوجب فيه نوع ضعف فيترجح عليه ما لم يتعلق بسبب
الثامن ان يكون احدهما مثبتا والاخر نافيا فالمثبت اولى لانه يتضمن
زيادة لم يتضمنه الاخر التاسع ان يكون احدهما ناقلا والاخر مقررا
فالناقل اولى لانه يفيد حكما شرعيا العاشر ان يكون احدهما يقتضي
احتياطا او زيادة احتياط فهو اولى الحادي عشر ان يكون احدهما
حاظرا والاخر مبيحا فالحاظر اولى عند قوم وهما سواء عند اخرين الثاني عشر
في اخبار الآحاد اذا تعارضت ان يكون رواة احدهما اعدل واحفظ و
اضبط فهو اولى وهل يترجح بكثرة الرواة اختلفوا فيه والمراد بهذه
الكثرة كثرة لا تترقى بها الى حد الاستفاضة فانه حينئذ يخرج الحديث
به عن قبيل الآحاد ويدخل في قبيل ما يحصل العلم لا استناده الى النظر فيه
الثالث عشر ان يكون احدهما اخص بالمتنازع فيه مثل ان يدل
احدهما بعمومه او اطلاقه والاخر باسمه الخاص او احدهما اخص بحكم التنا زع دلالة
من الاخر فالخاص مقدم على العام والمطلق والاخص مقدم على الاعم
النوع الثاني ترجيح المعاني وذلك من وجوه احدها ان يكون اصل
المعنيين منصوصا عليه دون الاخر فهو اولى الثاني ان يكون اصل احدهما
ثابتا بدليل مقطوع به فيقدم على ما ثبت اصله بدليل غير مقطوع به
الثالث ان يكون احدهما قد استخرج من اصل نص على القياس
عليه فهو اولى فانه قياس الشارع الرابع ان يكون احدهما قياسا
على اصل هو من جنس الحكم المختلف فيه اي يشاركه في اخص وصف الحكم
فهو اولى الخامس ان يكون احد العلتين منصوصا عليها فهي اولى
لانها اقوى السادس ان يكون المعنى الجامع في احد القياسين

محسوسًا منهم من قال المحسوس اولى من الحكم المتخرج معًا ومنهم من قال بالعكس
والاول اصح السابع ان يكون احدهما اثباتا والاخر نفيا فالمثبت
اولى لان المثبت يدل بالاصالة والذات والنافي يدل بالتبعية والملا
زمة الثامن ان يكون احدهما اسما والاخر وصفا فالوصف اولى
لانه متفق على جواز نصبه علة والاسم مختلف فيه التاسع
ان يكون احدهما اقل اوصافا فمنهم من قال قليل الاوصاف اولى لانه
اعم ومنهم من قال ان كثير الاوصاف اولى لانه كلما كثرت الاوصاف
اشتد من مشابهة الفرع الاصل العاشر ان يكون احدهما مطردا
منعكسا في جميع موارده ومواقعه فالمنعكس اولى لان العكس لابد منه
في الجملة لصحة العلة فالزايد فيه يوجب الترجيح الحادي عشر
ان يكون احدهما يوجب احتياطا او زيادة احتياط فهو اولى الثاني عشر
ان يكون احدهما ناقلا والاخر مبقيا فالناقل اولى الثالث عشر
ان يكون احدهما يوجب سقوط العقوبة والاخر يوجبها فالمسقط اولى
عند قوم والمثبت عند اخرين الرابع ان يكون احدهما يوافق
دليلا من اصل او معقول اصل فهو اولى فانه حينئذ يكون ملايما لا
صول الشرع وقواعده الفصل السابع هذا الفصل
يجب تقديم مضمونه في المجادلة على جميع انواع الاعتراضات
ومضمونه التنبيه على مواقع الغلط المتطرق الى القياس و
حصر مجامعه فنقول من شرط صحة القياس ان يكون الاوصاف
المجعوله علة غير المترتب عليها اما بالذات واما بالجهة والاعتبار
فان لم يكن كان استدلالا بالشيء على نفسه الثاني ان يكون الاوصاف
اجلى عند العقل من الحكم واعرف منه فان كان اخفى منه

لحكم م

او مثله في الخفا او لا يتبين الا به كان باطلا الثالث ان يكون الاوصاف
مغايرة وانما ينعدم هذه الشريطة باستعمال الفاظ مترادفة على معنى واحد
على ظن انها متباينة او باستعمال لفظ مشترك بين معنيين فيتوهم بسببه
مشاركة الفرع الاصل في المعنى الواحد الذي يريد القايس الجمع بينهما
لاجله في الحكم المطلوب وقد تنشأ الغلط من استعمال الالفاظ المتبا
ينة على ظن انها مترادفة فيقع بسببه غلط عظيم وذلك مثل ان يوجد الفاظ
مختلفة في المسموع يطلق على شيء واحد باعتبارات مختلفة فيغفل الذهن
عما فيه المفارقة والمباينة لخفائه ويستعمل انها يدل على معنى واحد مثل
لفظ الصارم والمهند والسيف فانه قد يظن انها مترادفة وهي متباينة
لان لفظ السيف يدل على هذه الذات المخصوصة فقط والصارم يدل
عليه بشرط الحدة والمهند بشرط النسبة ومثاله في الفقهيات
لفظ الرق والملك فانهما متباينان فان الرقيق يطلق على الادمي باعتبار
الملك بشرط كونه فيه خاصة والمملوك باعتبار الاطلاق دون قيد
الاضافة الخاصة وكذا اسم الصلوة على الصلوات المعلومة وعلى
الطواف المشروع والحج ويدخل في جملة ما ذكرناه استعمال الالفاظ
المتشابهة والمشككة على انها متواطية لما سبق شرح ذلك
في المفردات الرابع ان يكون المقدمات المورده كاذبة
بالكلية او بالجزئية ويمكنه لحقق فيها وجه الكذب وذلك قد
يكون بسبب الواو العاطفة وانها صالحة لجمع الاجزاء وصالحة لجمع
الاحكام على حقيقة واحدة مثل ان يقول قايل الخمسة زوج وفرد فانه
صحيح لمعنى انها مركبة منهما وباطل كذب لمعنى انها هي فرد

ومن الصادق زوج ومثاله في الفقه قول القائل الامساكات
في الصوم عبادة ومأمور بها وايضا قول القائل النكاح حق الولي
وحق المرأة فانه ان اريد به ان فيه حقا للولي صحيح وان اريد به انه
هو بالحقيقة حق المرأة وهو ايضا حق الولي فهذا باطل وفي المثال
الاول ان اريد به ان الامساكات بمجموعها عبادة مسلم وان اريد به ان
كل جزء من اجزائها عبادة فذلك قد يكون ممنوعا وهذا من قبيل ما
يصدق مفردا ولا يصدق مجموعا وقد يكون الكلام مفردا ولا يكون
مجتمعا فانك لو قلت الخمسة زوج ووقفت عليه كذبت واذا قلت
الخمسة زوج وفرد واردت ما اشرنا اليه صدقت ومثله ايضا لو
كان زيد مثلا مجتهدا في العلم ومتعبدا فلو قلنا انه مجتهد في العلم صدقت
ولو قلت انه متعبد صدقت ايضا ولو قلت انه متعبد مجتهد خيلت انه
مجتهد في العبادة ومثاله في العادات قولك زيد طبيب ماهر وكان
ماهرا في الخياطة او في صناعة اخرى غير الطب لو افردت صدقت و
لا يوهم الكذب فاذا قلت ذلك مقرونا بالطب يظن انه ماهر في الطب
فانه وان كان قد يصح اطلاقه من حيث ان ما يصح مفترقا يصح مطلقا
ولا ينعكس ولكنه يوهم الكذب هذا هو تطرق الكذب من جهة دلالة
الالفاظ واما الكذب من طريق المعنى فاما ان يكون القول فيه كاذبا
بكليته او بجزء منه او لا يكون كاذبا لا في الكل ولا في الجزء لكنه في
الجهة اما الاول فسببه المشابهة فيه اندراج القضيتين تحت
عام يشملهما من وصف ذاتي او خاصة او عارض اما حقيقة واما توهما
فانه متى صدق على شيئين شيء واحد يظن ان احدهما يصح على الآخر

لمن يتوهم ان البياض يجمع نور البصر بسبب ان السواد كذلك من حيث الصدق
عليهما شيء واحد وهو ان كل واحد لون واما الاندراج الوهمي مثل حكم العامة
بان الله تعالى في جهة لظنهم كل موجود فهو متحيز والباري موجود
وكل متحيز في جهة فالباري في جهة واما ما كان كاذبا بالجزء فسببه
سبق الوهم الى العكس مثل ان يرى الرائي شيئا الا اصفر مرة فيظن ان
كل شيء اصفر كذلك ومثله اذا احكم على شيء لازم الشيء الذي هو اعم من
الشيء بحكم فيظن ان الحكم يصدق على ذلك الشيء مثاله من الفقه ان الصلوة
عبادة ومثاب عليها فيحكم على كل مثاب عليه بانه عبادة وهو لازم اعم
من الصلوة وسائر العبادات ومن قبيل ما يصدق في الجزء يكون الحكم
انما يصدق على الشيء بشرط او في وقت فيؤخذ مطلقا او بدون ذلك
الشيء الشرط هذا هو تطرق الخلل من جهة المقدمات واما تطرق
الخلل من جهة الحكم فذلك من وجهين احدهما ان يكون الحكم يلزم الشيء بالتبعية
لمقارنته ما هو المؤثر فيحكم عليه مطلقا مثل ما يقال ان قطع حبل القنديل
اسقاط للقنديل ورفع العماد يوجب هوي السقف وهذا
خطأ بل الموجب للسقوط هو الثقل وهذا شرط يحصل عنده والقاء
الوقر الاخير في السفينة مغرق لمعنى حصول الغرق عنده به وبما
تقدم من الاثقال لا به وحده ومثاله من الفقه ان الماء مطهر فانه
قد يمنع ذلك ويقال انه مزيل للنجس ثم تحصل الطهارة في المحل
مستندة الى سببها المستمر عند انتفاء النجس الوجه
الثاني ان يوضع المستعد مكان المؤثر والاستعداد مكان التأثير

مثل ان يقول القايل ان الخمر مسكر ومتى لم يتمم العرضية والتحقق
وكذلك بالعكس والسيف قاطع والباري تعالى خالق في الازل
فكل هذه وجوه يتطرق من جهة افراد كلماتها ومن جهة مقدماتها
ومن جهة ارتباط الحكم بالمجعول جامعا فيه وقد يتطرق الغلط
الى القياس من جهة تاليف كلماته وهيئة الفاظه واوصافه
وذلك اما لانتفا اصل المشاركة بين الفرع والاصل باستعمال
اللفظ المشترك في تحقيق الجمع او بسبب المفارقة بينهما في المعنى
المشترك فيه بوضع المتباينة موضع المترادفة او المتشككة
والمتشابهة والمستعارة [illegible] موضعها او لفقدان التركيب
الخاص بذلك الضرب من القياس مثل اهمال ما لخص قياس العلة
في وضعه من الشروط وكذلك كل نوع من انواع القياس اذا اهمل
شرط من شرائطه ومثل ان يفقد اصله لما تقدم اشتراطه
او بسبب فساد الوضع وقد تبين هذا ايضا فيما قبل ومنه ما يكون
منشا الخلل من حيث الارتباط بينه وبين الحكم وهو ان لا يكون الحكم
المربوط بالعلة منطبقا على جواب السوال لكونه اما بالعدول
مطلقا فيرد عليه القول بالموجب او بالتخصيص وهو العرض في
محل السوال او في بعض صور السوال وقد تقدم الكلام فيه وقد
يكون منطبقا على اصل الحكم دون كيفيته مثل ان يكون السوال عن
اللزوم والوجوب والفتوى به فنصب الدلالة على الجواز
والاطلاق وبالعكس فهذه المواضع كلها مظان المغالط

من هذه الوجوه فعلى المعترض ان يتامل اولا في القياس المذكور فان
وجد وجها او وجوها من هذه الجملة اخذه مطعنا فيه قبل الخوض
في الاعتراضات ثم بعد الفراغ يشتغل بايرادها

الفصل الثامن في ذكر العدم والقيود العدمية في العلل الشرعية

العدم المطلق لا يصح ان يعقل ويعلم وانما يعقل العدم بنا على فهم الوجود محققا
او مفروضا مضافا اليه لانتفا فان اخذ الانتفا والعدم مطلقا
غير مخصص بجنس فانما يعقل مضافا الى مطلق الوجود ومن نبا عليه
فاول ما يحصل في نفس الانسان ويدخل في ذهنه ويتصوره هو الوجود
ثم انتفا ذلك الوجود المتصور او المحقق هو العدم مثل قولنا وجود
ولا وجود وهذا المعنى اذا عبر عنه بلسان الفارسية يظهر الغرض منه
جدا مثل قولنا هست ونيست وقولنا هستي ونيستي وبالعربية ايس
وليس فان ايسا يدل على الكينونة والوجود وليس على ما قبله صلة
لا ايس فحذفت الالف والهمزة فبقيت ليس واذا اخذ الانتفا
مقيدا مضافا الى جنس واما ان يكون عدم ذلك ذات او عدم
صفة لذات كمعنى او هيئة او حالة او ما يجري مجرى هذه الامور
اما عدم الذات فمثل ما يفرض من عدم فرس او فيل مطلقا او في
مكان مخصوص او في زمان مخصوص وعدم معنى او حال عن الذات
مثل ما يفرض من عدم علم او عدم عالمية لذات او عدم شكل وما يجري
مجراه مثل عدم عضو كيد او رجل او عدم مال لزيد او عدم ولد له
وما اشبهه وكل هذه الاعدام فاما ان يكون واجبا او غير واجب

فالواجب منه هو الممتنع وجوده سواكان ذاتا او معنى في ذاته او حالا
لذاته والممتنع في ذاته كشريك الاله تعالى والممتنع المعنى الممتنع كالسواد
والحركة للقديم والحال كالتحيز والجهة والشكل وما يجري مجراه مما
يجب نفيه عن القديم تعالى والعدم الجائز في الذوات مثل عدم
الجمل في هذه الدار وعدم التين والرمان في البلد الفلاني
او الوقت الفلاني وسائر ما يصح وجوده وعدم العالم قبل وجوده و
والعدم الجائز من المعاني والاحوال مثل عدم الفقه لزيد مثلا
وما اجري مجرى المعاني مثل عدم الرجل لبكر اذا كان عديم الرجل
اما من اول حال وجوده او لامر طرا عليه بعده وهذا النوع
من العدم الممكن قد يكون وجود ذلك المعدوم الذي كان العدم
مضافا اليه ممكنا للشي المضاف اليه عدمه بحسب جنسه كعدم
الفرس للانسان فانه عدم امر ممكن بحسب الجنس وهو الحيوانية
اذ هو موجود لبعض الحيوانات وكعدم الذكورة للمراة وقد
يكون ممكنا للشي بحسب النوع مثل عدم اللحية للنسا وانها ممكنة
لهن بحق النوع وهو نوع الانسان فانها ماخوذه موجوده للرجال
وربما يكون الامر المنفي عن الشي ممكنا له بحسب حال ووقت
لا مطلقا كعدم اللحية لبعض الرجال وهذا ينقسم الى عدم في حال
يجب ان يكون له ذلك المنفي في تلك الحالة بحسب النوع كعدم اللحية
للرجل بسبب دا الثعلب وكعدمها للخصيان والخنثى والى عدم
قبل الوقت كعدمها في حق المرد من الذكور وينقسم الاعدام كلها
قسمة اخرى فمنه ما يدل على وجود مقابل للشي المنفي عنه

لخاصة له او عارض لازم او غير لازم مثل قولنا قديم فانه اسم
سلب يدل على خاصية يقع بها المفارقة والانفصال وكقولنا
اعجم في غير الانسان من الحيوانات ومنه ما لا يدل على وجود مقابل
ولا استلزام ذلك وهذا ينقسم الى ما تقتضي الذات التي عدم عنها ذلك
الامر باعتبار وجوده او يوجد له ما عدم عنه والسعي في تحصيله له
هذا كالفقر الذي هو عدم الملك في الاموال في حق المسلم وهذا النوع
مخصوص بعدم امر في حال يمكن وجود ذلك المعدوم لمن عدم عنه
ذلك في تلك الحالة اذا تقرر هذا فنقول ان العدم الواجب ان
لم يبتنه على امر وجودي يلازمه ويتضمنه فيجوز ان يكون مستند
الحكم عدمي كما نقول ان عدم الجسمية او الجوهرية دالة على عدم
المماسة وانتفا التحيز واستحالة قبول الاعراض وغير ذلك
وعدم الذكورة في بعض الناس دالة على عدم ما لا يصح وجوده مع
انتفايها اما عادة وعرفا في بعض الاشيا واما حكما وشرعا في
بعضها وما يدل على المعنى الوجودي من العدم يجوز ان يكون مستندا
الحكم الوجودي والعدمي ايضا كقولنا ان كون الاله تعالى قديما
دالة على وجوب البقا له والقدم من الامور العدمية فانه
عبارة عن نفي الاولية ونقول ان كون الاله تعالى ليس حادثا
دالة وجوب البقا له فان نفي الحدوث وثبوت القدم يدلان
جميعا على ثبوت خاصية يفارق القديم بها سائر الحوادث
في تلك الخاصية هي التي توجب هذه الاحكام او يلزم عنها

هذه الاحكام اما انه يلزم من ذلك انتفاء تأثير الاحكام الجايزه على الحوادث
عن الباري تعالى فذلك جلي لا خفاء به واما ثبوت تلك الاحكام فذلك مستدرك
من النظر العقلي اذ كان لا يناسب القسم الاول في الوضوح والجلاء واما
عدم الامر الممكن ثبوته للذات بحسب الجنس او النوع او الشخص فان كان
محالا يقارنه فيلازمه ثبوت امر في تلك الذات فلا شك في انه يجوز
ان يتخذ ذلك مناط جامع القياس فان العلل في الشرعيات والعاديات
قسمان احدهما ما يكون علة بذاته من غير توسط كالزنى المحصن في ايجاب الرجم
والقتل في اقتضاء القود والثاني ما يكون علة باعتبار الملازمة كالقاء
ما يقبل الاحتراق عادة في النار الموقدة فانه جعل علة لوجوب الضمان
في الشرع وليس الالقاء علة الاحتراق بل المؤثر فيه السخونة والحرارة
المودعة في جرم النار والالقاء يظهر عنده اثر العلة وهو على الحقيقة
من باب الشرط الا انه لما كان من قبيل ما يوجد اثر السبب عنده على الاطراد
ادرج في الاكثر جعل علة لوجوب الضمان واضيف الاحتراق في العرف
الى الالقاء واكثر الاعدام التي يجعلها الفقهاء جوامع الاقيسة تكون
من هذا الضرب واذا كان هذا النوع من العدم يشارك كثيرا
من الامور الوجودية في الوجه الذي صارت به تلك الموجودات
عللا للاحكام ساواها في وجه العلية فليكن علة لان العلل الشرعية
لا نعني بها الا الامر الذي مهما فرض وجوده يلزمه وجود
اثر من الاثار الشرعية مرتبا على وجوده ويلزم من العلم به
العلم بوجود ذلك الاثر مرتبا على العلم به بل اكثر الاسباب العادية

يتمحض اسبابا مستعقبا لتلك الاثار العادية من هذه الجهة ونظيره في الشر
عيات كلمة البيع من الايجاب والقبول فانهما جعلا امارة ثبوت الملك المنعا
قد بين في العوضين عند وجود شرايط مخصوصة لا لانها على الاطراد على ظهور
الحاجة التي منشأها الانسانية لا كلمة البيع والشرى وهذا نظير ما
نحن فيه فلا فرق بين العدم والوجود اذ واذا بحثت حق البحث يؤول حا
صل العلل الشرعية الى اعلام بتجدد الاحكام عند تجددها فان كانت
المخصوصة هي العلل المؤثرة بالاخرة او وضع الاسباب ونصب المظان
وهي اما امور عدمية او امور وجودية يوجد عند عدم امور يتعلق بوجو
وجود اشخاص او ذوات مطلوب وجودهم او يتعلق بوجودها نماؤهم
او وجود ما ينبغي كون الشيء في وجوده او بقائه على حالة له مطلوبة
فعدمه عن ذات يتعلق بوجوده ملاحة يقتضي تحصيله له هذا كالفقر
والمسكنة الداعيين الى استحقاق الزكاة والكفارة فتارة يقتضي
امثال هذا اثبات الاستحقاق له واخرى نفي الاستحقاق عليه اما
اقتضاؤه استحقاق الصدقة فلا يخفى على ما دلت عليه النصوص
القواطع والاجماع الصادر عن الامة واما نفي الاستحقاق فكذلك
فانا نقول فمن لا يملك شيئا فقير لا يجب عليه الزكوة والنفقة لانه
يستحيل تكليف من لا مال له صرف مال الى المحتاج هذا امر عقلي يستغنى
فيه عن تكلف في معرفته وقد يكون معرفة ذلك من طريق الاخالة
والمناسبة كما نقول فمن لا يملك ما يفضل عن كفايته ولا يستغني
عما يملكه من المال لم يملك ما يفضل عن حاجته فلا يجب عليه صرف
ما في يده او شيء منه الى غيره كما اذا لم يملك سوى ثياب بدنه

الا ان يكلفه بذلك اضرار به او امراياه بتضييع حاجته وهذا النوع من
العدم يناسب نفي الوجوب عليه نظرا الى حقيقته دون توسط
الاستدلال به على انتفا سبب وجوب الزكاة كما يظنه بعضهم
وان ذلك طريق ثان لمعرفة الانتفا بل اذا حقق في النظر لم يدل
مناسبة الانتفا الا لما ذكرناه فان ملك النصاب انما اعتبر
في وجوب الزكاة لتندفع حاجته وتنتفي عنه ضرر الاستحقاق
عليه وكانت المناسبة ما لذات لما ذكرناه وهذا
كله من حيث ان العدم المحض له حكم الوجود لتخصصه بذات دون
ذات وصحة التجدد عليه ولذلك قال الفقها ان النفي اذا كان
متخصصا يكون في حكم الاثبات المحقق فيسمع الشهادة به مثل
ان يدعي على زيد انه قتل بكرا بكرة يوم الجمعة للقلابة في موضع
كذا حال طلوع الشمس فاذا شهد شاهدان انا حضرنا في
هذه الساعة في هذا المكان وشاهدناه لم يفعل فعل القتل ولم
يكن حاضرا عند ذلك الرجل المشهود بقتله فاذا لم يسمع هذه
الشهادة لكون العدم المشهود به متخصصا ولذلك نسب المتكلمون
المعجز الى افعال وجودية والى ما هو في حكم الافعال كتحدي النبي عليه السلام
بتفرده من بين الخلائق اجمعين بتحريك انامله وتعذر ذلك على
جميع الناس مع استمرار العادة باقتدارهم عليه مهما ارادوا
وهذا امر عدمي اعني تعذر التحريك بل لو لم يتحدى بتحريكه
بنفسه بل استدل على صدقه في دعوى نبوته

لتعذر التحريك على الناس كان ذلك حجة مصدقة وهو عدم محض لكنه عدم
امر ممكن معهود له متخصص به بعد تحقق الدواعي نحوه ولنشد هذا الكلام
الى اصل اخر لا بد من تقريره وهو ان المصالح والمفاسد ليست امورا
ذاتية وانما هي امور تقارن بعض الافعال ووجوه تختص ببعض
المتجددات لاحوال عارضة وصفات طارية كالخمر مثلا لا تختلف
حقيقتها وصفاتها باختلاف الزمان لكن تحريمها كان صلاحا في
حق بعض المكلفين في بعض الشرايع وفي بعض الازمان ولم يكن كذلك
في حق الاخرين في غير ذلك الزمان على وفق الادوية والاشربة
والاطعمة التي تختلف المصالح والمفاسد المتعلقة بها بالنسبة
الى العقلا لاختلاف احوالهم من الصبى والشباب والشيخوخة
والصحة والمرض والسفر والحضر واختلاف ازمانهم كالصيف
والشتا والربيع والخريف واختلاف مساكنهم كالشمال والجنوب
واذا كانت الافعال مصالح باعتبار امور تقارنه والطارخفية فالاعدام
عدام لجوز ان يقارن ما اختص به تلك الاعدام الطارخفية مطلوبة
وامور مصلحية مرغوبة لاجلها نصب تلك الاعدام او تلك الذوات
من جهة تخصيصها بانتفا تلك الامور عنها اسبابا لاحكام فاضة
تلك المصالح ولذلك اتصف الوطي عند انتفا الملك والنكاح في
الموطوءة وعلم الواطي المكلف بحقيقة الحال بكونه مفسدة مؤثرة
في ايجاب الحد وعند انتفا هذه الامور او بعضها لا يكون كذلك
والقتل يتصف بوصف القبح اذا كان ظلما ويكون ظاهرا عنه

عند عدمه عن الاستحقاق فان قيل ان العدم لا يكون فعل احد
فلا يصلح ان يجعل سببا للمواخذة احدا وايجابا نفع الى احداث السبب
لا بد ان يستند الى من ثبت له الحكم او عليه الثاني ان
التخصيص واجب الرعاية في الاسباب والعدم نفي محض لا تخصص
بذات وتخصص فلا يتصور ربط حكم به بالنظر الى شخص
دون غيره الثالث ان العدم ان جعل دالا على الحكم
من حيث التنبيه على امر وجودي فهو مستند الحكم ومستند
عليه فذلك الامر هو العلة وهو منشا الصلاح ولا كلام
في جواز نصب الامور الوجودية اسبابا للاحكام وان
جعل علة لعدم حكم وانتفائه فيكون النظر الى ان بين ذلك
الحكم وعدمه اوشرطه او ركنه ثم ينتفي الحكم بعده لا
بانتفاء تلك الامور المرعية ونعلم الانتفاء عند العلم بانتفاء تلك
الامور الرابع ان العدم ان جعل علة من حيث
هو متجدد فلا تخصص فيه وان جعل علة باعتبار النظر اليه
فقط فلا فرق بين المستمر والمتجدد الخامس
لا فرق بين نفي العلة وبين اثبات علة منفية فكان ايجاد
العدم علة نفيا للعلة راسا والجواب عن
هذه الاشكالات اما الاول فجوابه من وجهين

احدهما ان العدم قد ينسب الى فعل فاعل ولكنه لا بالذات بل
بالعرض والتبعية فان يفعل الانسان فعلا يلازمه عدم شي
من الاشيا مثل ان يفعل ضد معنى من المعاني فيلازمه عدم
ضده فيكون عدم ذلك الضد منسوبا اليه بواسطة فعله
الضد الاخر ولنا ان من الامور الوجودية التي هي مستند الاحكام
ما يستند الى العباد بوسائط افعال اخر مثل الجراحة والاحراق
في المحل وسائر الحوادث التي تنسب الى الانسان بواسطة
امور اخر ثم جعلت تلك الافعال التي يلازمها تلك المو
جودات اسبابا كذلك العدم يصح اسناده الى العباد
من هذا الوجه فيصح ان يكون سببا على ان من المتكلمين
من صار الى جواز اسناد العدم المتجدد الى القادر ابتداء
دون توسط اسناد امر وجودي اليه وصار اليه جماعة
من متكلمي اصحابنا واذا جاز ذلك في الكلام ففي الفقه
اجوز الثاني انه لا يشترط في اختصاص الحكم بشخص
دون اخر كون السبب فعلا له بل شرطه اختصاص السبب
بمن يظهر الحكم في حقه بوجه من وجوه الاختصاص من
العقلية او الحسية او العرفية او الوضعية والعدم يصح
فيه التخصص كعدم اليد للانسان وكعدم المال لزيد

وهذا لا يكون كالاسباب الوجودية فان موت القريب سبب استحقاق
اقاربه ماله المتروك وليس الموت فعلا له واتلاف عبده سبب
لوجوب قيمته له بل اتلاف ذلك سبب استحقاق ورثته د
يته وقصاصه و دلوك الشمس وغروبها فعل الله تعالى و
هو سبب لزوم عباده الصلوة على المكلفين و القتل من قريبه
سبب مواخذته بالدية ووجود ولد الانسان سبب مواخذته
بكفايته ونفقته وليس حدوث الولد فعلا له واكثر الاسباب
ليست افعالا للذين ثبتت تلك الاحكام في حقهم مثل الاحتلام
ونزول المني سبب لوجوب الغسل وهذا الزمن الحيض ونحوه
فمن الذي يشترط في ثبوت الاحكام ان يكون اسبابها افعالا لم
تثبت الاحكام في حقهم او عليهم وقولهم ان العدم لا يكون
منشأ الصلاح جوابه ما قد بينا ان العدم قد يكون منشأ
المصلحة وان معنى كون الفعل منشأ الصلاح ليس يرجع
الى انه كذلك لذاته بل الى انه كذلك لمقارنته امورا به لما
نبهنا عليه وهذا في العدم ممكن وبينا انا لا نحتاج فيه
الى ذلك اذا انتفاء سبب الثبوت واسطة لما تقرر وقد اندرج
جواب الاشكال الثالث تحت هذا الكلام اذا قررنا ان
العدم ملحق بالوجود وفرع عليه فعلى الوجه الذي يجعل

الدال من الامور الوجودية بطريق اللزوم سببا يصح ان يجعل الانتفاء والعدم
سببا والاشكال الـ[illegible] ايح جوابه ~~ان الامور الوجودية~~
ان العدم المنبه على المعنى او منشأ المعنى ليس كالنفي المطلق كما ان
من العدم مخصصا لشيء دون شيء وشخص دون شخص وحال دون حال هو كذلك
وكذلك عدم ما وجوده ممكن للشيء متميز عن سائر الامور العدمية
وقد بينا معنى العلة في المشروعات والعادات وبين قولنا
لا علة لهذا الحكم اصلا وبين قولنا عدم كذا عن كذا في حال
كذا المستتبع مصلحة كذا او مفسدة كذا امارة هذا الحكم
مقارنة بينه فهذه وجوه معقولة

الفصل التاسع في

التقدير والمقدرات ٥ المقدر في الحقيقة اثبات المقدار
و تخليقه و ايجاده وعلى هذا المقدر هو الله تعالى و انه الذي
جعل الاشيا القابلة للمقادير على مقادير متماثلة تارة
ومختلفة اخرى وبعضها متماثلا ذاتا وبعضها مختلفا ذا
تا ويطلق ويراد به تبيين مقدار الشيء بطريق استنباط
مثله ذلك مثل المساحة للاجسام دوات المقادير ومثل
العد للمعدودات ويطلق ويراد به تصوير الشيء وتشكيله
لغرض ايقاع مثله وتحصيل شبيهه كما يفعله المهندس
من الترسيم و المثال ليبنى على مثاله بنا بعد ذلك و قد

وقد يطلق ويراد به توهم امر يصح في العقل وجوده لا لايجاده
واستحداثه بل لشيء عليه برهان يعلم به حكم في العقل من نفي
او اثبات كما قد تقدر بالفرض خطا في فضا او في جسم
متناه او غير متناه ان صح وجود فضا او جسم غير متناه
اذا علمت هذه الاقسام فنقول التقدير بالمعنى الاول
مفهوم جائز فانه يرجع الى موجودات حسية او عقلية
او معان يقارن موجودات اخر وبالمعنى الثاني ايضا معقول
جائز وجوده بل واقع في الوجود وهو فعل من المقدر
وذلك صحيح من العباد ومن الله تعالى ايضا يعرف به مقا
دير الامور الوجودية كما جعل الله تعالى حركات الشمس
والاقمار معرفات لاعداد السنين والشهور ومواقيت
المناسك والعبادات واما التقدير بالمعنى الثالث
وهو تصوير الشيء لايجاد مثله على مثاله فهو ايضا جائز
لكن الله تعالى مستغن عن مثله في ايجاد ما يوجده اما الموا
حد منا فقد يحتاج فيما يفعله الى ذلك واما المعنى الرابع
وهو توهم امر معدوم صحيح الوجود لسياقة البرهان على
حكم مطلوب فذلك جائز في نفسه لكنه مستحيل في حق الله تعالى
اما في حق النبي صلى الله عليه وفي حق غيره متصور ولكنه
امر وجودي محقق في الذهن والتخيل لانه امر حكمي

شرعي اذا اضيف الى الشرع كان حقيقيا من حيث وجوده الخارجي
وان سمي شرعيا فمن حيث ان المضاف اليه هذا المعنى امر عرف بالشرع
لا ان هذا التصور في نفسه شرعي وما وراء هذه الاقسام فغير
معقول ولا مفهوم راسا حتى يتكلم فيه بالنفي والاثبات ومن
اراد بالتقدير الاخبار عن وجود امر في محل او في زمان هو فيه
معدوم فذلك كذب يستحيل نسبته الى الله ورسوله وان كان
متعلق الخبر موجودا ثابتا فهو عقلي يصح دركه بالضرورة او
بالدلالة ومن عبر عن التقدير بانه عبارة عن اثبات حكم موجود
في صوقع فقد ذكر الموجود فيه فنقول قوله هذا مستحيل
فان الحكم المخصوص لموجود يستحيل ثبوته عند عدمه واذا ثبت
في غير محل وجوده علم انه لم يكن مخصوصا به بل امكن ثبوته
بغيره وكان ثابتا على امر مشترك بين المحلين والوقتين
وان افترق المحلان في وجود امر وعدمها ثم مع ذلك لا يكون
هذا تقديرا بل يكون اثبات حكم من الشرع في محل موجود او على
شخص مخصوص في زمان من الازمنة متعلقا بمعان او امر يخص
ذلك الشخص في ذلك الوقت وكل هذه امور حقيقية وجود
ية وعلى الجملة كل ما يفرض من المعلومات سوى ذات الله و
صفاته فهي اما ذوات واما معاني في الذوات واما احوال
ووجوه للذوات فالذوات يستند في وجودها وثبوتها

الى الله تعالى باعتبار كونه قادرا عالما مريدا او باعتبار وجود القدرة
والعلم والارادة لذاته تعالى والمعاني كذلك يستند الى الله
تعالى هذه الوجوه والاحوال على قسمين منهما ما يلزم من
هذه المعاني وهي مستندة الى الله تعالى بواسطة معان
استناد الذوات الجائزة والمعاني المتجددة اليه تعالى جل
ذكره وجودية كانت الاحوال او عدمية بعد ان كانت امورا
ممكنة متجددة هذه الامور هي التي لا يتخللها في النسبة
الى الله تعالى افعال فاعلين وما يتوسط بينه تعالى وبين ثبوته
افعال غيره فيستند اليه اما باعتبار وجوده فقط واما
باعتبار البعث والحمل على تحصيله والاثابة مع الاعتبار
الاول فالاول يستند الى الله تعالى عند بعضهم بواسطة
خلق القدرة والارادة والداعي وغيرها مما يشترط
في وجود المقدور وعند اخرين يستند اليه تعالى ابتداء
بايجاده واحداثه فهو ملتحق بالقسم الاول عند هؤلاء
وان توسطها كسب العباد والقسم الثاني ما يشترط في
وجوده توسط الحمل والبعث على فعله فهو مستند الى الله تعالى
بعد الاضافة الاولى باعتبار كونه سبحانه وتعالى على صفة
مخصوصة وهي كونه تعالى متكلما امرا ناهيا بكلام

هو امر ونهي وتعلقه بما يتعلق به يضاهي تعلق العلم والقدرة و
الارادة من حيث عموم التعلق وان كان بين المتعلقين مغا
يرة معقولة ومن جعل كلام الله تعالى فعلا من افعاله
فتعلقه بمتعلقه كتعلق كلام الواحد منا بما يتعلق به هذا
قول المعتزلة ونحن لا ننفي في حق الله تعالى هذا الضرب
من الكلام ولكنا اثبتنا وراءه كلام النفس وهو معنى
في نفسه كلام لذاته على ما تقرر في المقدمات وهو امر
معقول وارتباطه بما يرتبط به مدرك بالضرورة فان
تعلق كلام زيد بمن يخاطبه ويخصصه به معلوم يفرق
العاقل بين من خصص بمخاطبته وكلامه وبين غيره تفرقة
موقوفة على وجدانه التفرقة بين حالة المتحرك والسا
كن وانما نعلم من الشرع ويستفاد من السمع بين هذا التعلق
سواء فرض هذا التعلق امرا ثابتا مستمرا او حالة متجددة
وانما يصير حكما لازما على المكلف وتكليفا متوجها عليه في
وقت مخصوص بشرط مخصوص وعند كونه على صفات مخصوصة
اما اثبات امر الله فقد مر في الاعيان والذوات بحيث لا و
جود لها لا في العين ولا في التصور الصحيح المطابق للوجود
او غير المطابق له لا في الحال ولا في الاستقبال ولا في الماضي

الحمد لله الذي ... وجاوزنا
من كتب على محمد ... على الحكام
السابقين على السلاطين وعن الصحيح
والجميع ... اللهم ... الموفق

فامر بغير معقول والمفهوم اصلا ثم انّ وان فرض ثبوته مع
استحالته فيلحق باحد اقسام الوجود التي ذكرناها ويندرج
في جملته وبعد ان اتينا على ما التزمنا ايراده في هذا الكتاب
لنختم كلامنا هذا حامدين لله تعالى ومصلّين على رسوله
المصطفين خصوصا على سيدنا محمد المصطفى
واله الطيبين الطاهرين

انتهى تحريرها لابي اسحاق السطاوي الخطيبي وغير الفاظ المصنف وزاد فيها النساء وحمه اظهارا للفضل لعضد

كتاب

الاشارة من تصنيف الامام العالم الفاضل

وحيد العصر وفريد الدهر حجة الله على الخلق

فخر الدين الرازي انار الله برهانه واسكنه

جنانه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اللهم علمنا ما ينفعنا به وانفعنا بما علمتنا اعلم ان هذا الكتاب مشتمل
على مقدمة وخمسة فنون اما المقدمة فهي مشتملة على اربعة فصول
الفصل الاول في بيان ان علم الكلام اشرف العلوم والذي يدل
عليه وجوه ثلاثة الاول هو ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان
المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف ومعلوم علم الكلام هو ذات
الباري وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه فنسبة شرف علم الكلام
الى شرف سائر العلوم كنسبة شرف معلوم علم الكلام الى شرف معلوم
سائر العلوم لكن لا نسبة لشرف الباري الى شرف سائر المعلومات
فلا نسبة لشرف علم الكلام الى شرف سائر العلوم الثاني هو ان جميع
العلوم محتاجة اليه وهو غير محتاج الى شيء منها فهو اذا اشرف من
غيره وبيانه وهو ان نظر الفقيه في الاحكام الشرعية ونظر الاصولي
في معرفة الخطاب من جهة دلالته على الوجوب والاباحة والعموم
والخصوص ونظر المفسر في معاني كلام الله ونظر المحدث في الاحاديث
من جهة صحتها وضعفها وجملة هذه العلوم مبنية على ان لله تعالى
خطابا فما لم يقم الدلالة على وجود الاله وعلى انه عالم حي مختار متكلم مرسل
للرسل ولم يعرف شرائط المعجزات وكيفية دلالتها على صدق الرسل
لم يكن للبحث في هذه العلوم فائدة فثبت احتياج العلوم بأسرها اليه
مع استغنائه عن جملة العلوم فهو اذا اشرف العلوم الثالث وهو ان
الخطأ في علم الكلام كفر او بدعة والكفر والبدعة من اقبح الاشياء
واسوأها فيجب ان يكون صوابه من احسن الاشياء واشرفها اذ الضدان

يجب ان يكون بينهما غاية التباعد وعن هذا قيل فبضدها تتبين الاشياء
وهذا واضح الفصل الثاني في ان الاشتغال بهذا العلم جائز بل من
الواجبات في حق البعض وذهب بعض الحشوية من الحنابلة وكتبة
الحديث الى ان الاشتغال بهذا العلم حرام واحتجوا في ذلك بان قالوا
هذا العلم لم يتكلم فيه الصحابة ولم يبحثوا عنه قط وكل ما لم يتكلم فيه الصحابة
ولم يبحثوا عنه كان بدعة فهذا العلم بدعة وكل بدعة ضلالة فيجب الاجتناب
عنها فهذا العلم يجب الاجتناب عنه قلنا لا نجوز ان يقال الصحابة ما كانوا
يبحثون عن ادلة اثبات الصانع وصفاته ونبوة المصطفى وذلك لانهم
مكلفون بمعرفة ذلك والطريق الى تحصيل المعارف اما الحس واما الخبر واما
النظر لا طريق الى تحصيل هذه المعارف بالحس لانهم ما رأوا الله تعالى ولا سمعوا
خطابه العزيز ولا بالخبر فان الكلام في ذلك المخبر كالكلام في غيره فان كان علمه
بخبر مخبر آخر يتسلسل الى غير نهاية ولا يحصل العلم بالخبر الا بعد العلم بكونه
صدقا فان كان العلم بصدق ذلك الخبر بخبر آخر يتسلسل الى غير نهاية فاذن
لا طريق الى تحصيل هذه المعارف الا بالنظر وهذه المعارف واجبة التحصيل
وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فالنظر في هذه الادلة واجب فلو قلنا
ان الصحابة ما عرفوا هذه الادلة وما بحثوا عنها مع انه لا يحصل لهم هذه المعارف
الا بها لزم ان لا يكونوا مؤمنين وهذا الكفر فثبت فساد ما قالوا فان قيل هب
انهم كانوا عالمين بالادلة الا انهم ما كانوا يستعملون الالفاظ المتداولة بين
المتكلمين مثل الجوهر والعرض فيكون استعمالها بدعة قلنا وكذلك ما كانوا
يستعملون في مباحثاتهم الفقهية الالفاظ المتداولة بين الفقهاء كالنقض
والكسر والمنع والمطالبة وما كانوا يتكلمون في فروع الجدل ودقائق

كتاب معاني الزجاج الى عبيد لكن وجب ان يكون كل ذلك بدعة ثم نقول
الصحابة انما لم يستعملوا هذه الالفاظ لقلة البدع وضعف الاهوا الفاسدة
في ذلك الوقت فاما في زماننا فقد اشتدت الرغبة من البدعة فلا جرم احتجنا
الى زيادة تهذيب في الادلة واستعمال عبارات مخصوصة لتكون الى افساد
عقائدهم اقرب والى ايضاح الحق اسهل ومما احتجوا به قوله عليه السلام تفكروا
في الخلق ولا تتفكروا في الخالق قالوا والتفكر في انه عالم لذاته او بالعلم وانه
مرئي او ليس بمرئي كل ذلك تفكر في الخالق وهو منهي عنه قلنا نحن نعترف
بان التفكر في الخالق لا يجوز لانه لا يحصل الناظر فيه الا على عقيدة فاسدة
او حيرة مدهشة كالمشبهة والمعطلة بل يوجب عليه ان ينظر في المخلوقات
من جهة دلالتها على وجود الصانع وصفاته وذلك هو امرنا به من النظر
في الخلق ومما احتجوا به قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز قلنا المراد به
الاقتداء بهن في تفويض الامور الى الله وترك الخصومة والالتجاء والا
ستعانة بالله في جميع الامور فبطل ما توهموه وبالله التوفيق

الفصل الثالث في حقيقة النظر وبيان افضائه الى العلم اعلم ان
النظر هو استحضار علوم او ظنون يتمكن المرء بها من تحصيل علوم اخر وقال
بعضهم هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وهذا القائل
لو لم يذكر في حده او غلبة ظن لم يضره غاية ما في الباب ان يورد عليه نظر
المجتهد من مطلوب كل مجتهد هو الحكم الذي ادى اجتهاده اليه والحاصل
من ذلك النظر علم وان قلنا بان المصيب واحد فاما ان نقول بانه مكلف بطلب
العلم الا انه يكتفي منه بغالب الظن او نقول بانه طالب للعلم بغلبة الظن
وهذا واضح ثم اعلم ان طائفة من الملاحدة انكروا افضا النظر الى العلم

الجواب عنه انا اذا قلنا [illegible]

واحتجوا في ذلك بان قالوا نحن نشاهد اقواما قد اعتقدوا مذهبا واصروا عليه
برهة من الدهر ثم بعد ذلك يرجعون عنه فلو كان النظر مفضيا الى العلم لاستحال
ذلك ومما احتجوا به ان قالوا العلم بان ما حصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا
وجب اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر فيتسلسل ونحن
نستدل عليهم من وجوه اربعة الاول هو انا نرى بعض العقلا يستفيدون
من النظر جزم العقول بقدم العالم وبعضهم بحدوثه وعلمنا انه لا بد وان يكون
احد القولين صحيحا لاستحالة فساد طرفي النقيض والمحق انما ذهب
الى ما ذهب اليه بالنظر فعلمنا ان النظر يفضي الى العلم الثاني وهو انا
نعلم ان النظر الصحيح في ضرب سبعة في ثمانية لا بد وان يفيد العلم بانه ستة
وخمسون الى غير ذلك من العدديات والهندسيات وانما افضى اليه
لترتيب مقدمات في ذهنه على وجه تادى الى ذلك المطلوب فيلزم ان
يكون كل مطلوب نظري امكن ان يتوصل اليه بواسطة استحضار مقدمات
متادية اليه ان يشاركه في الافضا الى العلم الثالث هو انه لا يمكن
ادعا فساد النظر ضرورة لاختلاف العقلا فلا بد من افساده نظرا وذلك
يؤدي الى نفي الشي بنفسه وهو متناقض لان اثباته بنفسه فانه غير
متناقض الرابع وهو اطباق العقلا على النظر في طلب العلم واما تمسكهم
برجوع العقلا عن المذاهب بعد اصرارهم عليها فاعلم ان هذا تمسك بضرب
من النظر في ابطال اصله وذلك متناقض ثم انه بعد ذلك انما يدل على صعوبة
المحافظة على شرائط الادلة وتعذرها لا على عدم افضا النظر الى العلم ونحن
لا ننكر ذلك وهذا كما ان الانسان قد يلتبس عليه المحسوسات فيظن الشي
متزايدا والكبير صغيرا وذلك لا يدل على عدم افضا الحس الى العلم فكذلك ههنا

[illegible]

وقولهم الناظر كيف يعلم ان ما حصل له علم قلنا بان يعلم انه لو لم يكن علما لكان لفساد في بعض
المقدمات المذكورة في الدليل لكنه قاطع بصحة تلك المقدمات فيقطع بان ما حصل
له علم فان قالوا وكيف يعلم صحة مقدماته قلنا هذا انما يصح بضرب مثال فنقول اذا كان
يستدل على اثبات الاعراض نقول نرى الجسم مختصا ببعض الجهات وهذه مقدمة
قطعية ثم نقول لحصوله فيها اما ان يكون واجبا او جائزا وهذه المقدمة بتقدير
ثبوت الاولى ضرورية ايضا ثم نقول وهو ليس بواجب فيتعين كونه جائزا
وهذا ايضا ضروري بعد ثبوت الاولى فان قيل ولم قلت بانه ليس بواجب
فنقول لان الواجب ما يمتنع فرض عدمه وهذا لا يمتنع فرض عدمه
فهو ليس بواجب ويستمر البحث هكذا الى ان ينتهي الى المقصود والضابط
ان كل مقدمة نستعملها في دلالة فلا بد وان يكون ضرورية ابتدا
او يصير ضرورية عند العلم بما هو ضروري ابتدا او مستند اليه وهذا
حرف متين قد بسطه في مواضع لنا اذا حصل على الوجه لم يبق لمتشكك
في النظر شبهة اصلا

الفصل الرابع في كيفية ترتب العلم على النظر

اختلفوا في العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ونعني بالنظر الصحيح كل ما يطلع
الناظر على الوجه الذي باعتباره يوصل الى المطلوب كالامكان في العالم الدال
على وجود الصانع تعالى فقال بعضهم ان النظر يولد العلم وقال بعضهم يوجبه وقال
بعضهم بالملازمة كملازمة الجواهر للاعراض والصحيح ما ذهب اليه شيخنا ابو الحسن
رضي الله عنه لانه يحصل عقيبه بمجرى العادة من غير وجوب والذي يدل عليه ان
النظر لو كان علة للعلم او ملازما له لوجب ان لا يسبق العلم لاستحالة
كون الشيء متولدا عن المعدوم او ملازما له او معلولا به كما قلنا في الجواهر
فانها لما كانت ملازمة للاعراض استحال سبق احدها على الاخر وها هنا ليس

يستحيل ثبوت النظر حالة وجود العلم فتبين انه ليس بينهما ارتباط وان حصوله
عقيبه بمجرى العادة وبالله التوفيق

الفن الاول في اثبات انه تعالى

وهو مشتمل على ستة ابواب

الباب الاول في حدوث الاجسام

اعلم ان الكلام في هذا الباب يقع في طرفين احدهما الكلام في ان لوجودها
ابتدا والثاني في ان لحدوثها ابتدا

الفصل الاول في بيان ان لوجود الاجسام ابتدا

والخلاف فيه مع الفلاسفة فانهم ذهبوا الى انه لا اول
لوجود الجسم ولا اول لجنس الحوادث الطارئة عليه وان كان لكل واحد
منها اول وتعلقوا في ذلك بشبه منها ان كل ما كان محدثا كان عدمه قبل
وجوده والقبلية ليس هو العدم المحض فان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل
بعد واذا لم يكن كذا عدميا استدعى محلا فاما ان يكون ذلك المحل قبليا بذاته وهو
الزمان او بغيره وهو الحركة فقد وجد قبل ما فرض اول الحادثات شيء وقبله شيء
اخر فيلزم ان لا يكون للحوادث اول ومنها ان كل محدث فانه مسبوق بامكان
راجع الى ماهيته التي هي علة صحة اقتدار القادر عليه وامكان وجوده لا يوجد
مستغنيا عن محل فلا بد وان يوجد قبل الحوادث شيء يوجد فيه امكان وجودها
ولنسميه بالهيولى فان كان ذلك الهيولى ايضا محدثا فيفتقر امكانه السابق
الى محل اخر فيتسلسل وهذا محال فمحال ان يكون الهيولى محدثا فهو قديم
ومنها ان سبب وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان حادثا كان
حدوثه لسبب اخر فان كان ذلك السبب ايضا حادثا افتقر الى اخر فيتسلسل الاسباب
والمسببات لا الى نهاية وذلك محال فاذن لا بد وان ينتهي الى سبب قديم
ويلزم من قدم هذا السبب قدم العالم اذ لو وجد السبب من جهة ما هو
سبب ولم يوجد المعلول لم يكن السبب مقتضيا لوجود المسبب فلا يكون السبب

سبيا هذا محال فاذن العالم قديم اما المعتزلة في حدوث الاجسام وطريقتان

الطريقة الاولى بقول الاجسام لا تخلو عن الحوادث وهو حادث

فالاجسام اذن محدثة والدليل على انها لا تخلو من الحوادث انها

لا تخلو من الحركة والسكون وهي محدثة فها هنا نحتاج الى بيان ثلثة اشيا

الى اثبات الحركة والسكون اولا وبيان استحالة عرو الاجسام عنهما ثانيا

وبيان حدوثهما ثالثا والذي يدل على ان الحركة والسكون امور زايدة

على الجسم انا نعلم الجسم جسما مع الذهول عن كونه متحركا وساكنا ولولا ان

حقيقة الجسم تغاير حقيقتهما والا لما صح العلم باحدهما مع الذهول عن

الاخر ولانه لو كان احد هذين الوصفين داخلا في حقيقة الجسم لوجب اتصاف

الجسم بها دايما وان يستحيل اتصافه بالاحرى حالتي الحركة والسكون

بالاخرى واذا بطل ذلك علمنا ان حركة الجسم وسكونه غيره وقد

اعتقد قوم ان الحركة معنى يوجب كون الجسم متحركا وكذلك السكون وهذا

باطل لان ذلك المعنى اما ان يوجب المتحركية فقط فيلزم منه انفراد

المتحركية واستقلالها عن المتحرك من جهة انها هي معللة بالعلة فكان

يلزم صحة ان تعقل المتحركية من تلك الجهة مع الذهول عن المتحرك او يوجب المتحركية

مع المتحرك فيلزم انعدام المتحرك عند انعدام المتحركية لانعدام ما هو علة لهما

جميعا فقد عرفت معنى الحركة والسكون فافهم منه استحالة عرو الجسم منهما

اذ الجسم لا يخلو وجوده عن ان يكون لا بثاني جهة او مستقلا في الجهات

بعضها الى البعض ونعني ان الحركة والسكون محدثان لان الجسم نراه

يسكن بعد ان كان متحركا ويتحرك بعد ان كان ساكنا وليس حركته وسكونه ذوات

مستقلة بانفسها حتى يتوهم انتقالها من محل الى اخر ووجودها في غير محلها

الاول غير موجه لذلك الحكم بل الحركة عبارة عن كون الجسم مستقلا على

وما لا يخلو عن الحوادث

ومعلوم ان ما لم يسبق الحوادث ... [illegible]

مختاره

ما وضعناه فمتى لم يكن الجسم بهذه الصفة لم يكن متحركا وهكذا القول في جانب

السكون لذاته صحة العدم عليها استحال ان يكون عدمه لان القديم لو

انعدم لكان انعدامه اما ان يكون لذاته او لامر لازم لذاته او لامر غير

لازم فان كان انعدامه لذاته او لامر لازم لذاته وجب انعدامه

دائما وان كان لامر غير لازم له فاما ان يكون عدما او وجودا اما العدم

فاما ان يكون عدم شي قديم او عدم شي حادث ومحال ان يكون انعدامه

لانعدام شي قديم لان الكلام في انعدام ذلك القديم كالكلام في انعدام

القديم الذي وقع الكلام فيه فان كان لانعدام عدم اخر تسلسل الى غير

نهاية ومحال ان يكون انعدامه لانعدام شي حادث لان عدم الحادث بعد

وجوده لو اوجب عدم القديم لاوجب عدمه السابق عليه عدم القديم فلا

يكون القديم قديما وهذا محال وان كان انعدام القديم لوجود شي فذلك

الشي اما موجب او مختار ومحال ان يكون موجبا لان ذلك الموجب اما

ان يكون قديما واما ان يكون حادثا ومحال ان يكون محدثا لانه ليس انعدام

كل واحد منهما بالاخر وهو محال ومحال ان يكون قديما لانه لو كان كذلك لكان

ذلك القديم دايما معدوما وذلك محال وان كان سبب عدم القديم فاعلا

مختارا فالمختار لا يؤثر في عدم شي بعينه فالم يتعلق به قدرته بعينه ولا

يتعلق قدرته بعينه الا اذا كان هو بعينه موجودا فلو انعدم القديم

لكان حالة تعلق قدرة الفاعل باعدامه موجودا مع انعدامه وذلك

محال اللهم الا ان تقول بان القدرة يتعلق به ثم انه ينعدم في ثاني الحال

وهذا ايضا محال لانه يوجب تاخر المسبب عن السبب وذلك محال

فثبت ان الاعراض محدثة وقد بان ايضا استحالة عرو الجسم عن

هذه الحوادث اما ان يكون لها ابتدا او ليس لها ابتدا ومحال ان لا

يكون

... [illegible] العدم ... [illegible]

فهذا ابتدا الوجهين الاول وذلك انا اذا اخذنا الحوادث الماضيه من اليوم
منتسبا على حدة ومن الامس منسبا الى على حدة ومقابل احاد احدى الجملتين
بما يقع في درجته من الجملة الاخرى فاما ان يتقابل جميع احاد الزايد
باحاد الناقص وذلك محال فلا بد وان يقصر احاد احدى الجملتين عن الاخرى
بيوم واحد فيكون الناقص متناهيا والزايد عليه بحادث واحد
ايضا متناهيا فاذن لوجود جملة الحوادث ابتدا ولا يعارض ذلك
بالحوادث في المستقبل فان ما دخل في الوجود متناه وما انتهى في الذهن
على التفصيل فهو ايضا متناه انما الذي لا يتناهى ليس له وجود لا في
الذهن ولا خارج الذهن فلا يصح الحكم عليه بقبول الزياده والنقصان
بخلاف الحوادث الماضيه فانه وان لم يكن لكليتها وجود الا ان
احادها موجوده على التعاقب فيصح الحكم بتقابل احاد احدى الجملتين
باحاد الاخرى فيلزم منه تناهي الحوادث على ما اوضحناه الثاني
وهو ان نفي الاولية معناه نفي عدم يسبق وجوده ونفي النفي اثبات
فنفي الاولية قضية اثباتية فلو لم يكن للحوادث اول لكان المحكوم
عليه بنفي الاوليه اما ان يكون احاد الحوادث ويلزم منه قدم كل
واحد واحد من الحوادث او مجموعها وذلك محال لانه ليس للمجموع وجود
اصلا لا في الذهن ولا خارج الذهن فكيف يحكم عليه حكما اثباتيا
لان ما ليس ثابتا في نفسه كيف يثبت له غيره ولا يلزم منا هذا في
اثبات الاولية لانه قضية سلبية وذلك لا يستدعي محلا ثابتا كالحكم
باستحالة الجمع بين السواد والبياض مع انه لم يلزم منه وجود
الجمع بينهما فكذلك هاهنا فقد ثبت ان للحوادث التي يستحيل
عرو الجسم عنها اولا وما لا يعرى عما له اول وجب ان يكون له اول
فالجسم اذن له محدث فان قيل هب ان ما ذكرتموه يدل على
حدوث الاجسام والاعراض فبم تنكرون على من يثبت موجودات
قديمة غير متحيزه ولا قايمة بالمتحيز كما تقوله الفلاسفة في العقول

من احاد الاخرى من احدى الجملتين

الاول

والنفوس والهيولى والجواب عنه وهو ان المسلمين قد اتفقوا على انحصار
المحدثات في الاجرام والقايم بالاجرام والدليل عليه انا لو قدرنا موجودا
قايما بنفسه غير متحيز لشارك الباري في الاستغنا عن المحل والجهة وذلك لا
يخلو اما ان يكون حقيقة الباري او لازم حقيقته فان كان الاول فيلزم من مشاركة
العقل والهيولى الباري في ذلك مشاركتهما له من جميع الوجوه اذا المشتركان في الحقيقه
يلزم اشتراكهما من جميع الوجوه ويلزم منه وجود الهين واجبي الوجود وذلك
محال وان كان لازم حقيقته فلا بد له من امر يقتضيه والا لم يكن اختصاصه به اولى
من اختصاصه بغيره فاما ان يستند الى حقيقة ذلك الباري فيكون لازما بغير
وسط فيلزم ما كان لا بد وان ينتهي الى لازم بغير وسط فاذا كان كذلك فيلزم من
الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الحقيقه لاستحالة تعليل حكمين متساويين
بعلتين مختلفتين فلو قدرنا موجودا لشارك الباري في هذا اللازم لشاركه
في الحقيقه ويرتد الكلام الى القسم الاول وقد ابطلناه فان قيل هذا يبطل
بالاجسام فانها مشاركة للباري في الاستغنا عن المحل وكذا الاعراض
فانها مشاركة للباري في استحالة الحصول في الجهة ولا يلزم منه اشتراكها
من جميع الوجوه وكذلك الحوادث كلها مشتركة في الجواز والاعراض كلها مشتركة
في الحاجة الى المحل والموجودات كلها مشتركة في صحة ان يكون مرئية والسواد
والبياض مشتركان في اللونية والانسان والفرس مشتركان في الحيوانية
ولا يلزم منه اشتراكهما من جميع الوجوه فكذلك هاهنا قلنا اما الاجسام
فلسنا نسلم انها مشاركة للباري في الاستغنا عن المحل لان استغنا الباري
عن المحل معناه استحالة حصوله في الجهة لا بالاستقلال ولا بالتبعية ومعنى
استغنا الجسم عن المحل حصوله في الجهة بطريق الاستقلال

او استند الى لازم اخر فيكون لازما بواسطة

لا ينبغي الغيره ومعلوم انه ليس بين هذين المعنيين اشتراك الا من حيث اللفظ
واما العرض فلسنا نسلم انه ليس له حصول في الجهة كتبع واللون المحسوس
فوق مختص بجهة فوق لاجل حصوله في الجهة ليس بالاستقلال بل بالتبعية وذلك
لا ينافي مطلق معنى الحصول في الجهة فان قالوا فيلزم من اشتراك الجوهر
والعرض في الحصول في الجهة تماثلهما قلنا لسنا نسلم ان حصول الجوهر في
الجهة كحصول العرض فيها كيف والمعقول من احدهما كونه شاغلا للجهة ومن
الثاني حصوله بحيث الشاغل فقد اختلف المفهومان واما الامكان في الحوادث
فلسنا نسلم انها مشتركة بل امكان الجوهر يخالف امكان العرض وهكذا نقول
في احتياج الاعراض الى المحل فان حاجة السواد الى المحل تخالف حاجة البياض
اليه وكذا رؤية السواد تخالف رؤية البياض ولونية السواد تخالف
لونية البياض وكل ذلك بناء على نفي الاحوال وحو انه الفرس ليست صفة
لازمة له بل المرجع به الى فناء الجسم ناحيته فلا يلزم والاشتراك فيه
الاشتراك في سائر الاعراض فان قالوا فلم لا يجوزون ان يكون استغناء الباري
عن المحل والجهة يخالف استغناء الهيولي والعقل عن المحل والجهة قلنا لان
الاستغناء عن المحل والجهة صفة سلبية فلا يتصور وقوع الاختلاف فيها اذ
المعنى بقولنا ان ذاك يخالف هذا ان المعقول من احدهما غير معقول من الثاني
وهذا لا يتحقق في القضايا السلبية بخلاف الامكان والاحتياج الى المحل
والجهة فانهما قضايا ثبوتية فلا يمتنع وقوع الاختلاف فيه وهذا
واضح وبالله التوفيق **الطريقة الثالثة** العالم ممكن وكل ممكن فهو
محدث فالعالم محدث والذي يدل على ان العالم ممكن وجوه ثلثة الاول
وهو انه لو لم يكن ممكنا لذاته لكان واجبا لذاته وحقيقة الاجسام

مشترك بين الموجود وبين ما امكن دخوله في الوجود اذ الجسم ما هو جسم اعم من
الجسم الموجود ومعلوم ان الاشخاص التي يصح حمل الحقيقة عليها غير
متناهية فيلزم منه وجوب حصول ما لا نهاية له من الاجسام دفعة واحدة
ولا يلزم عليه وجوب وجود مثل الباري لوجوب وجوده وذلك لان هوية
الباري نفس حقيقته ولا تشاركه غيره في هويته فلا تشاركه غيره في
حقيقته فلا يلزم وجوب وجود غيره بخلاف الاجسام فان حقائقها مشتر
كة فيها ولو فرضنا لو وجب وجود واحد منها لوجب وجود كل ما يقدر مثلا له
الثاني وهو انه لو وجب اختصاص بعض الاجسام ببعض الاشكال او ببعض الاحياز
لكان المقتضى اما ان يكون هو الجسمية او امر زائد على الجسمية فان كان المقتضى هو
الجسمية والاجسام كلها متماثلة على ما سنوضحه ان شاء الله لزم ان يكون كل جسم على ذلك
المقدار وفي تلك الجهة فيكون جميع الاجسام موجودة في كل واحد واحد من الجهات
موصوفة بجميع الاشكال والاعراض على تضادها وذلك محال وان كان المقتضى
امرا وراء الجسمية فاما ان يقتضي الجسم تلك الخاصية لذاته ويعود ما قدمناه
او لخاصية اخرى ولا ينتهي الى غير نهاية بل لا بد وان ينتهي بالاخرة الى خاصية يقتضيها
الجسم لذاته ويعود ما قدمناه فثبت ان الجسم لا يقتضي لحقيقته شكلا ولا
جهة ولا عرضا وثبت ان تقدير الارض في العلو والنار في السفل جائز وان زوال
الافلاك عن احيازها جائز وان الخرق والالتيام والكون والفساد عليها
جائز الثالث هو انا نبين ان شاء الله ان للعالم صانعا واجب الوجود
ونبين ان الاجسام ليست كذلك كالسماء والارض والماء والهواء ونبين ان شاء الله
انه يستحيل وجود شيئين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ويلزم منه
ان لا يكون العالم واجب الوجود واذا ثبت ان العالم ممكن فلا بد وان يكون له

الجسم

كله

لذلك

اخرى

مفيض والمقتضي اما ان يكون علة او فاعلا ومحال ان يكون علة لوجهين الاول وهو
ان العلة لا تفيد حقيقة المعلول وماهيته وانما تفيد وجوده وليس بان تفيد
الوجود لشخص من نوع اولى من ان تفيد لما يماثله وقد بينا ان الافراد التي تصح
حمل الحقيقة عليها غير متناهية فمن افاد الوجود لبعض الافراد وجب ان
تفيد لغيره ويلزم منه حصول ما لا نهاية له من الموجودات وذلك محال الثاني
هو ان الحوادث الارضية المتغيرة لا تخلو اما ان يستند كل حادث منها الى
اخر لا الى نهاية وذلك محال او ينتهي الى سبب قديم واجب الوجود وذلك السبب
اما كان علة موجبة استحال وقوع التغير في العالم المحسوس لا يصح اسناد
الحوادث الى علة قديمة فثبت ان المقتضي لوجود العالم فاعلا مختارا لما يفعل
بواسطة القصد الى الايجاد اذ لا انما نقصد الى الايجاد لا يمكنه ان يوجد والقصد
الى ايجاد الشيء لا يصح حالة استمراره الا ترى انا لا نجد من انفسنا ان القصد
الى فعل شيء قد وجد فاذن القصد الى الايجاد انما يصح حالة حدوث الموجود او حالة
عدمه وعلى التقديرين فانه يلزم منه حدوث الاجسام فاما الجواب عن الشبهة الاولى
وهو قولهم كل محدث فان عدمه يسبق وجوده فلا بد ان يكون تقدم
عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وذلك ليس تقدما
زمانيا والا لصار الزمان متشابها ولا بالذات اذ لو تقدم جزء من الزمان على
سائر اجزائه لذاته وسائر الاجزاء تشاركه في الحقيقة لزم ان يحصل جميع الاجزاء
المفروضة فيه دفعة فلا يكون من اجزائه تقدم وتأخر ولا تقض وذلك قلب لحقيقة
الزمان واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده
مضاهيا لتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وهذا لا محيص عنه ثم نقول
لسنا نطلق القول بان عدم المحدث يسبق وجوده لان السبق والتقدم

65

والتأخر فضلا باثباته مكنف نحكم بها على المعدوم وانما الذي يذهب اليه اهل
الحق ان هذه الحوادث الماضية اذا عددتها فانك تنتهي الى حادث لا تجد قبله
شيئا اخر اصلا فان صح اطلاق لفظ السبق على هذا المعنى فليكن والا فلا مضايقة
في العبارات بعد ظهور المقصد والجواب عن الشبهة الثانية هو انا لا نسلم ان الامكان
من الصفات الاثباتية وعلى هذا لا يفتقر الى المحل كما اوضحناه وان سلمنا ذلك الا انه من
الجائز ان يكون مضافا الى حقائق الاشياء لا الى موضوع اخر وكيف يتوجه
امكان وجوده في غيره لما كان ذلك الامكان امكانا له بل امكانا لغيره وايضا فلو
افتقر امكان الاشياء الى موضوع لافتقر امكان العقول المفارقة الى هيولى ويلزم ان
يكون العقول جواهر مادية وذلك عندهم محال والجواب عن الشبهة الثالثة ان سبب حدوث
العالم حين ما حدث ليس الا الارادة القديمة المتعلقة بحدوثه حين ما حدث فان
قالوا لم اراد احداثه في ذلك الوقت ولم يرد احداثه اما قبله او بعده قلنا
لو علل الارادة بحدوث العالم في الوقت المعين لكان السؤال باقيا لم اراد احداثه
في وقت اخر ويؤدي ذلك الى طلب العلة لكون الارادة مخصصة ومرجحة وهذا
هو حقيقة الارادة كما ان كون العلم من شأنه ان يتعلق بالمعلوم حقيقته وخاصيته
وتعليل الحقائق مستحيل لحصولها فبطل ما ذكروه الفصل الثاني في الرد على
القائلين بان المعدوم شيء اتفق اهل الحق على ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات
وانما هو نفي محض ووافقنا في ذلك ابو الهذيل وابو القاسم وابو الحسين وذهب
جمهور المعتزلة الى ان الذوات ثابتة في العدم على حقائقها بعينها وكل جنس من
اجناس الموجودات فان اعدادا لا نهاية لها منه ثابتة في العدم فلنفرض الكلام
في السواد ونقول لو كان السواد ثابتا في العدم لكان اما ان يكون شيئا واحدا او اعدادا
متكثرة فان كان شيئا واحدا فلا يخلو اما ان يصح ان ينقطع الوحدة عنه او لا يصح فان صح

لم يصح ارتفاع الوحدة عنه لم يتكثر عين الوجود فلم يكن الاجسام الموجودة متكثرة
هذا خلف وان صح ارتفاع الوحدة عنه صح وقوع الكثرة فيه اذ الشيء متى لم يكن واحدا
فلا بد وان يكون كثيرا لكنه يستحيل وقوع الكثرة فيها من وجوه ثلثة الاول
ان الكثرة في الشيء انما تقع بتخصيص البعض بما لا يوجد في الآخر الا ترى انه لو لم يعقل كون هذا
السواد مفهوما ما زائدا على كونه سوادا فلولا انه دخل في مفهوم كونه هذا السواد
ما لم يدخل في مفهوم كونه سوادا لما اختلفا في المفهوم واذا ثبت ذلك فالصفة التي
اختص بها البعض دون البعض ان كانت ذاتية فيكون ما لم يختص بتلك الصفة
مخالفا لما اختص بها في الحقيقة وقد فرضناها مشتركة في الحقيقة هذا محال
وان لم تكن ذاتية كانت من عوارض الماهية ولواحقها واللاحق انما يلحق
فردا من افراد النوع بتعيين ذلك الفرد اذ لو لم يكن متعينا لاستحال ان يعرض
العارض له دون ما يماثله فاذن تكثر النوع يتوقف على صحة اختصاص بعض
منه بلاحق دون ما يساويه وقد فرضنا ان لحوق هذه العوارض لحقيقتها بسبب
تكثرها فيكون الشيء سببا لما هو سبب له هذا محال الثاني ان من المعقول
من الامور التي توجب امتياز الامثال بعضها عن البعض اختصاص البعض
بجهة او بمحل او بزمان دون الآخر وليس شيء من هذه الامور ثابتا للجواهر
ازلا اذ هي غير متحيزة حتى تتباين بالجهة ولا محل لها حتى تتباين بالزمان ولا حالة
حتى تتباين بالمحل واذا لم يوجد شيء من هذه الامور ولا شيء آخر يعقل امتياز
الاشياء بعضها عن البعض لاجله وجب ان لا يكون بينها تباين اصلا الثالث
وهو ان الاعداد الثابتة في العدم لا يجوز ان يكون متناهية اذ ليس بعض
بالثبوت اولى من البعض فهي اذن غير متناهية فاذا اوجد الله تعالى منها
ذواتا كان الثابت في العدم بعد ذلك اقل مما كان قبله وقد بينا ان ما كله

الزيادة والنقصان فهو متناه فثبت ان الجواهر لو كانت ثابتة في العدم لكانت
متحدة ولا متعددة وهذا محال فاذن هي غير ثابتة وبالله التوفيق

الباب الثاني في اثبات الصانع وما يجب له تعالى من الصفات النفسية فنقول
ان العالم ممكن وكل ممكن فلا بد له من مقتض فاما ان ينتهي الممكنات الى مقتض واجب
الوجود بذاته وذلك هو الصانع المعبود تعالى وتقدس او لا ينتهي الى شيء واجب
الوجود بذاته بل يفتقر كل مقتض الى آخر لا الى نهاية وذلك محال لان هذه المقتضيات
الممكنة الغير المتناهية لا بد لا بد من افتقارها بجملتها الى مقتض آخر ضرورة ولا
يجوز ان يكون ذلك المقتضي واحدا من تلك الجملة لان الجملة لو عللت ببعض اجزائها
لزم تعليل ذلك الواحد بنفسه وهو محال فاذن الجملة تفتقر الى مقتض من خارج
عنها ولا يجوز ان يكون هو ايضا ممكنا لانا قد حصرنا جميع المقتضيات الممكنة في الجملة
الاولى فما يقع خارجها عنها لا بد وان لا يكون ممكنا فهو اذن واجب فثبت استناد
الممكنات باسرها الى موجود واجب الوجود بذاته وكل ما وجب وجوده بذاته
كانت حقيقته غير قابلة للعدم وكل ما كان كذلك فوجوده مستمر ازلا وابدا ونقول
انه لا يجوز ان يكون وجود الباري غير حقيقته والا لكان يتقومه بان يعرض لتلك
الحقيقة وكل ما يتقوم بغيره فهو ممكن لذاته فوجود الباري اذا ممكن لما هو
وكل ممكن فله سبب فلوجود الباري سبب وسببه في تلك الحقيقة اذ قد بينا
انتهاء جميع الممكنات اليه لكن الشيء ما لم يوجد لم يوجب فيكون وجود الحقيقة
سابقا على ايجابه لوجود نفسه فيكون وجوده قبل وجوده فمباين لوجود الخلق
من جميع الوجوه واذا قيل الباري يشارك الممكنات في الوجود فاعلم انه لا
يشاركه الا في الاسم وهذا هو مذهب شيخنا ابي الحسن رحمه الله تعالى ونفاة الاحوال
ويتفرع على انه موجود صحة كونه مرئيا فصل في ان الله تعالى ليس بجوهر

[illegible]

مذهب اهل الحق ان الله يصح ان يرى خلافا للفرق الضالة من الفلاسفة
والمعتزلة والمشبهة وتعلقوا في ذلك باشياء منها انهم قالوا الانسان اذا
كان حيا صحيح الحاسة وكانت الموانع من الرؤية مثل الحجاب الكثيف وكون
المرئي غير مقابل او لطافته او صغره او القرب والبعد المفرطين او كونه
في ظلمة شديدة بأسرها مرتفعة فانه يجب ادراكه اذ لو جاز ان لا يدرك
مع اجتماع هذه الشرائط لجاز ان يحضرنا جبال شاهقة واصوات هائلة
ونحن لا ندركها وذلك يؤدي الى التشكك في المحسوسات واذا ثبت ذلك فنقول
لو صح رؤية الباري لوجب ان نراه مع سلامة حاستنا واذ لم نره الآن
علمنا انه يستحيل رؤيته وليس لقائل ان يعترض بانه امتنع رؤيته لبعض الموانع
المذكورة لان تلك الموانع انما تمنع من رؤية الاجسام والباري ليس بجسم
فلا يصح ان يمتنع رؤيته للموانع المذكورة ومنها انا لو ادركنا الباري
لتمثل صورة ذاته في الحاسة وهذا محال لاستحالة ان يكون له
صورة ومنها ان المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل
والباري ليس بمقابل ولا في حكم المقابل اذ ليس بجسم ولا عرض
فيلزم استحالة رؤيته والمعتمد في المسألة بناء على القول بالحال ان
نفرض الكلام في السواد ونقول اذا افردنا انضافه به سوى الوجود
فانا نعلم ضرورة استحالة رؤيته فاذن صحة رؤية السواد موقوفة
على وجوده فاما ان يكون المؤثر في تلك الصحة هو الوجود فقط او امر
آخر او غيره ومحال ان يكون غيره لانه يلزم منه صحة ان يرى مع عدم
الوجود عند حصول ذلك الغير وذلك خطأ بين استحالته ومحال ان يكون
معللا بالوجود مع غيره لانه لا يخلو اما ان يكون احدهما

مستقلا بالايجاب فيستغني الحكم به عن غيره او لا شيء منهما مستقلا بالتأثير
بعد اجتماعهما اما الاول فيبطل بما كنا قلناه قبل الاجتماع فلا يكون المجموع
مؤثرا او يصير لكل واحد منهما مؤثرا بالآخر فيرجع ما فرضناه من استغناء الحكم عن
كل واحد منهما بالآخر حالة تعليله بهما او يؤثران بمعاني كيفية تلك الكيفية تؤثر
في الحكم فيكون الكلام في استحالة تعليل الكيفية الواحدة بهما كالكلام في استحالة
تأثيرهما في نفس ذلك الحكم وهذا برهان قاطع على استحالة تعليل حكم واحد بعلتين فثبت ان
علة صحة الرؤية هي الوجود وحده والباري موجود فيصح ان يرى فان قيل هذه
الحجة مبنية على ان وجود الاشياء غير حقائقها فبينوا ذلك قلنا الدليل عليه
هو انه يصح تقسيم الوجود من حيث المعنى الى الواجب والممكن فيقال الموجود اما
ان يكون واجبا او ممكنا ولولا اشتراك الواجب والممكن في معنى الوجود لما استقامت
هذه القسمة وليس لاحد ان يقول القسمة وردت على لفظ الوجود لا على معناه
فانا نعلم انه لو طوينا العبارات ورفعنا الاشارات كان العقل الصريح يقضي
بصحة هذا التقسيم فبطل ما قالوه ونحن قد دللنا في الفصل السابق على ان وجود الباري
نفس حقيقته وما ذكرناه الآن يقتضي ان يكون وجوده زائدا على حقيقته ونحن
متوقفون في ذلك الى ان يكشف الله الغطاء عن وجه الحق ولا يلزم على هذا الدليل
ان لا ندرك اختلاف المختلفات فانا لم نقل ان متعلق الادراك هو الوجود وانما
قلنا [illegible] ان المصحح لكون الشيء مرئيا هو الوجود ولا يلزم من ذلك ان يكون
متعلق الرؤية هو الوجود بل الحق ان الوجود يصحح ادراك حقائق الاشياء
على اختلافها فان قيل هب ان الوجود يصحح رؤية الباري لكن لم لا يمتنع رؤيته
لمانع من خارج كما ان الحلوة شاهد يصحح الجهل ثم انه لا يصح عاشا لمانع من خارج
قلنا شاهدا غير ممكن لانه يفضي الى انفكاك العلة عن معلولها وذلك محال واما

الحيوة القديمة فانها مخالفة للحيوة المحدثة فلا يلزم من تصحيح الحيوة المحدثة
الجهل ان يصحح الحيوة القديمة بخلاف الوجود فانا قد بينا ان الوجود قضية
لا تختلف شاهدا وغايبا واعلم انه يمكن ايراد هذه الحجة على وجه اخر وهو ان
تعالى صحة الروية حكم مختص ببعض المعلومات دون البعض فوجب اختصاص
ما يصح روءيته بامر لولاه لما كان صحة روءيته باولى من صحة روءية غيره وذلك
الامر لا يجوز ان يكون امرا اخرا الا الوجود لان الوجود نفس الذات عندنا وما
زاد على الوجود فهو من قبيل الاحوال والتعليل بالحال محال والدليل على ان
الوجود نفس الذات انه لو كان حصول الذات غير الذات لكان حصول ذلك الزايد
ايضا غيره فيودي الى التسلسل ولانه لو كان وجود الجوهر غير ذاته لصح ان نعلم
ان ذاته موصوفة بالتحيز وحاصلة في الجهة مع الذهول عن كونه موجودا لان الكل
معقول غير متضادين فانه يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الثاني وذلك محال
قلت بيّنا ان الوجود نفس الموجود والدليل على استحالة التعليل بالحال انه ان
كان وجوده علة الحكم لكان له انفراد عن ذي الحالة لما كان تقوّمه بذي الحال
يستقل بالحالة ذاتا وان كان الحال يوجب ذلك الحكم بمشاركة ذلك الحال
لزم التركيب في العلة وقد ابطلناه فان قيل يلزم حكم بتعليل صحة كون المقدور
مقدورا بالوجود حتى يكون كل موجود مقدورا قلنا هذا لازم على اصول
المعتزلة فان عندهم الذوات ثابتة في العدم والقدرة تستحيل تعلقها الا بالوجود
فيلزمهم ان يكون كل موجود مقدورا ثم نقول ان كل موجود فانه بالنظر الى
وجوده صح ان يكون مقدورا الا انه يمتنع تعلق القدرة ببعضها لامر يرجع
الى القدرة وهو ان القدرة اما ان تؤثر بذاته او بلازم المؤثر ويستحيل ايجاد
الموجود ثانيا بخلاف الروية فانها لا تقتضي حدوث المرئي فلا يلزم صحة تعلقها

بالنسبة اليه بغايته فظهر الفرق هذا غاية ما يمكن تقرير هذه الادلة سابطل القول بالحال
واما المعتمد على القول بنفي الاحوال فهو ايات من كتاب الله تعالى فمن اقواها
قوله سبحانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال به ان الله
اثنى على نفسه بانه لا يدركه الابصار لان ابتدا الاية وانتهاها مشتمل على التمدح
فلا يجوز ان يتخلل فيما بينهما ما ليس بمدح لانه يكون في غاية الركاكة وذلك لا يليق
بكلام ادنى عاقل فضلا عن كلام الله تعالى واذا ثبت ذلك فنقول انما يصح التمدح
بنفي شي ان لو كان ذلك الشي يصح ثبوته له اما باعتبار خصوصه او باعتبار وصف
يشاركه فيه من يصح اتصافه بذلك الوصف الاول فمدح الانسان بعدم كل
ما وجوده نقص له الثاني تمدح الله بعدم السنة والنوم وبانه يطعم ولا يطعم
وبانه يجير ولا يجار عليه وهذه الصفات وان كانت مستحيلة عليه الا انه لما
كان في ساير الاحياء من يصح عليهم النوم والحاجة الى الطعام وقد اختص هو سبحانه
باستحالة ذلك عليه لا جرم صح التمدح واما ما لا يصح ثبوته للشي لا باعتبار
خصوصه ولا باعتبار عمومه فانه لا يكون نفيه عنه مدحا له كالمعدوم فانه
لما لم يصح عليه النوم لا باعتبار خصوصه ولا باعتبار امر يشاركه فيه من يصح
اتصافه به لا جرم لا مدح له في انه لا ينام ولا يطعم فان قالوا هذا ابطل بالمعدوم
فانه يشارك الموجود في كونه معلوما مع انه ليس نفي النوم عنه مدحا له وكذلك
الاعراض فانها تشارك الجواهر في الوجود مع انه لا مدح لها في انها لا تنام قلنا
قد بينا ان من شرط التمدح بنفي شي صحة ثبوت ذلك الشي له اما باعتبار خصوصه او
باعتبار عمومه ومن حكم الشرط وجوب وجوده عند وجود المشروط فاما ثبوت المشروط
في جميع المواضع عند ثبوته فلا واذا تقررت هذه القاعدة فنقول انما تمدح الله
تعالى بانه لا تدركه الابصار وجب ان يصح ادراكه اما مطلقا من جميع الوجوه

وأما في الوجه الذي باعتباره شارك الموجودات وذلك هو الوجود وقد بينا أن
وجوده عين ذاته فإذا صحّ رؤيته من حيث وجوده صحّ رؤيته مطلقاً
فلِمَ قلتم وقد تمدّح الله بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم فيلزم صحة النوم عليه
مطلقاً أو من الوجه الذي باعتباره شارك حيوة المحدثين في صفة أصلاً فإذا
صحّ عليه النوم من حيث كونه حياً صحّ عليه النوم مطلقاً قلت [illegible] في الباب
أن الحيوة من حيث إنه حيوة يصحّ النوم مطلقاً لكنه امتنع لأمر آخر وهو وجوب
عالمية واستحالة التغير عليه وهذا في غاية الوضوح وإذا ثبت أنه يلزم من
مضمون الآية صحة رؤيته فندعي أنه يلزم منه وجوب أن يرى في الآخرة إذ القائل
قائلان قائل يقول الباري لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة مع القول بأنه
يستحيل رؤيته وقائل يقول بصحة رؤية الباري ومع ذلك يقول بأنه يرى في
الآخرة فالقول بأنه لا يرى في الدنيا والآخرة مع القول بصحة رؤيته يكون
قولاً ثالثاً وذلك خرق للإجماع فإن قالوا قد نفى نفياً مطلقاً أن تدركه الأبصار
فوجب أن لا يدركه بصر لا في الدنيا ولا في الآخرة ويلزم منه استحالة رؤيته
لئلا يلزم خرق الإجماع على ما ذكرتموه قلنا إن سلّمنا أن اللام للاستغراق
فنفيه يكون نفي الاستغراق ونحن نقول إنه دائماً لا يدرك الباري جميع الأبصار
بل يدركه البعض وهم المؤمنون في بعض الأوقات وهو يوم القيامة وإن كان
للجنس فسلبه سلب الجنس وهو أن لا يدركه جنس البصر لكنا نخصصه بما ذكرناه
من الدلالة المقتضية لئلا يتناقض معاني الآية الواحدة فإن قالوا إذا
تمدّح بنفي أن يدركه بصر وجب أن يكون إثبات ذلك نقصاً والنقص على الله
محال قلنا قد بيّنا أن التمدّح إنما يصح بقدرته على منع الأبصار عن إدراكه
مع صحة ذلك فيكون نفيه نقصاً وهو منزّه عن ذلك وهذا واضح ومما يقوي التمسك به

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام فإن استقر مكانه فسوف تراني علّق الرؤية على
شرط ممكن وهو حصول استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن وبما دل عليه سؤال موسى عليه السلام الرؤية ولو
لا أنه جائز والا لما سأله وليس لهم أن يقولوا إن ذلك سأله لقومه وإضافته إلى
نفسه [illegible] لأنه لو كان ذلك محالاً لما سأله ألا ترى أنهم لما سألوه
أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة عرّفهم ولم يسأل ذلك عن ربه بل أنكر عليهم غاية الإنكار
وقال إنكم قوم تجهلون ولأنه أضاف السؤال إلى نفسه فصرفه إلى غيره إزالة للظاهر بغير
دليل وقد قال أبو الهذيل إنه سأل الله علماً ضرورياً وقال بعضهم علماً ضرورياً يتمكن به
من تحصيل جملة المعارف واعلم أن جميع ما ذكروه إزالة للظاهر بمجرد التشهي والتمني ولأن
موسى كان عارفاً بربه فطلب علماً آخر يكون طلباً للحاصل وذلك ليس من دأب العقلاء
اللهم إلا أن يقولوا بأن موسى ما كان عارفاً بربه ولا بالدلائل التي يتمكن بها من معرفته
وحينئذ جعلوا أعز الأنبياء عليهم السلام أدنى من منزلة كثير من العوام وفي هذه المسألة كلام كثير
لا يحتمل هذا المختصر شرحه ولنقتصر من الدلائل على هذا القدر فإن فيه كفاية وأما
الجواب عما احتجوا به أولاً من قولهم لو كان الباري تعالى مرئياً لرأيناه أن نقول إنه قد
يكون المرئي حاضراً والحاسة سليمة والشرائط بأسرها حاصلة ومع ذلك لا يدرك
ألا ترى أنا نرى الصخرة العظيمة من بعيد صغيرة وليس ذلك إلا لأنه نرى بعض أجزائها
دون البعض مع أن نسبة جميع الأجزاء إلى البصر سواء فعلمنا أنه قد يجوز أن يكون
المدرك حاضراً والحاسة سليمة والموانع مرتفعة مع أنه لا يدرك المرئي وهذا دليل
قاطع على أن المدرك إنما يدرك المحسوسات بإدراك قائم بنفسه لا كما ذكروه من كونه حياً
لا آفة له فإن قيل فيفاد ما ذكرتموه يفضي إلى التجويز أن يكون بحضرتنا بوقات
تضرب وجبال ترقص ونحن لا نحس بها علينا قد بينا في موضع آخر أن ذلك
مما لا يختص به أصحابنا بل هذا لازم لكل فريق من العقلاء والمعتزلة به
أولى فإن المسلمين قد اتفقوا على أن الله تعالى قادر على أن يقلب مياه الأنهار

في صحة عليه النوم وذلك هو صحيح وقد قلنا لا يرى في الدنيا [illegible]

دما عبيطا والجبال ذهبا ابريزا او النار بردا او دجاجا والماء فرسا وغولها ومع ذلك فيمكننا القطع بانه لم يقع شيء منه فكذلك هاهنا واما الجواب عن حجتهم الثانية من انه لو كان من شان العين ان تنطبع صورة ذاته في الحاسة لزم ان يقول هذه فاعلة فاسدة والذي يدل عليه وهو انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل ان يرتسم شكل العالم مع عظمه في نقطة عين الناظر فلو كان كذلك لكان بلغوا الا ان تدركه الا بمقدار العين فان اعتذروا وقالوا الاجسام غير متناهية في قبول القسمة فيحتمل الصغير منها من الاشكال ما يحتمله الكبير فلنا نحن سنبين ان شاء الله تعالى ان الاجسام مركبة من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وان الاجسام وان كانت تحتمل القسمة لغير نهاية لكن الجسم الصغير منها يستحيل ان يرتسم شكل نصف العالم فيه بل لا يقبل من الاشكال الا مقدار نفسه ويلزم ما قدمناه من ان لا يدرك المدرك الا مقدار نقطة ناظره وذلك محال واما الجواب عن حجتهم من انه لو كان من شان الكائن مقابلا او في حكم المقابل ان يقولوا هذا يبطل بالانسان فانه يرى وجهه في المراة وليس وجهه في مقابلة وجهه قال بعضهم انه يخرج من البصر جسم شعاعي لطيف الى المراة ثم انه ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه فلهذا يرى الانسان وجهه في المراة وهذا باطل لان الشعاع اما ان ينعكس عن الصلب او عن الاملس لكن هذا العكس ما نعرف بروية تقع عن املس غير صلب مثل الماء فبقي ان يكون السبب فيه الملاسة فاما ان يكفي فيه اي سطح اتفق او يحتاج الى سطح متصل الاجزاء وهذا الثاني يلزم منه ان لا ينعكس عن الماء الموجود المسام فيه اذ لو لم يكن فيه مسام لما نفذ فيه الاشعة الى ورائه فلا يرى ما وراءه وذلك باطل فبقي ان لا يكون من شرطه اتصال سطح الاملس فيجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجسام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية ولا تذهب الزوايا الى غير نهاية بل تنتهي لا محالة اما الى سطوح صغيرة او الى اجزاء لا تتجزى على الاتصال

وعلى التقدير يجب انعكاس الشعاع عنه على انا نقطع بانا لو اخذنا سطحا من شمع او غيره واجتهدنا في تمليسه فانا نعلم انه لا توجد الزوايا على ظاهر سطحه الا قليلا ومع ذلك لا ينعكس الشعاع عنه فبطل ما قالوه وبعضهم يرون السبب ان تستوي صورة ذي العين بسبب الصورة المرتسمة في المراة هل الوجه وهذا ايضا باطل لانه لا تنطبع صورة شيء في شيء يوجبه ضرب من المحاذاة لا يتغير عن موضع الى اخر بزوال الشيء فانك لا تنظر له فيه كان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزمه موضعا واحدا بعينه ولا يحله على المتقابلين وانك تعلم انك ترى صورة الشجرة في الماء تنتقل حكايتها من الماء مع انتقالك فبطل هذه المذاهب وتبين انه يصح رؤية ما لا يكون مقابلا او في حكم المقابل

الباب الثالث

فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات لنفسه اتفق العقلاء على استحالة كون الباري جسما الا جماعة من الحشوية وضعفاء العقول ولنا في الرد عليهم مسالك المسلك الاول وهو انه لو كان الباري متحيزا لشارك المتحيزات في الحقيقة ولو شاركها في الحقيقة لشاركها في الحدوث وهذا محال والمقدمة الاولى انما تصح بتقديم مقدمات منها انه لا يكون للذوات الواحدة خاصيتان وبرهانه وهو انه لو كان كل واحد منهما مستقلا بتقويم الذات فيكون الذات مستغنيا بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وان كان احدهما يستقل بتقويم الذات دون الاخر فالمستقل بالتقويم هو الخاصية والاخرى ليست بخاصية وان لم يستقل بالتقويم شيء منهما على الانفراد وانما المقوم هو المجموع فالمقوم امر واحد ويقع كل واحد منهما جزء المقوم على انا قد بينا انه اذا لم يكن كل واحد منهما مؤثرا على الانفراد فانه لا يجوز ان يصير مؤثرا عند الاجتماع برهان اخر وهو ان الذات المتصفة بتلك الخاصيتين يتغير

حاله عن الزامين المتضمنين له او ما ادى الى ان لا يتميز الواحد من الاثنين
كان باطلا فقد وضح انه ليس للذات الواحد الا خاصية واحدة ومن المعلومات
ان صفاتها التى سوى خاصيته يجب استنادها الى الخاصية وذلك لان لحوق
تلك اللواحق ببعض الذوات دون البعض ليس لكونه ذاتا والا لا تصف جملة
الذوات بتلك الصفة فاذا لحوقها لامر زايد فان كان ذلك الزايد صفة صفة
اخرى ولابد وان ينتهى الى صفة ذاتية ليست لحوقها للذات بسبب صفة اخرى
والا لتسلسل الى ما لا نهاية له فثبت ان ما عدا الخاصية مقتضى الخاصية
واذ قد اتضح هذا فان المعتزلة بنا على القول بالحال يقولون الجواهر
مشتركة فى التحيز وكونها بحيث يقبل المعنى فاما ان يكون ذلك هو
خاصية الجسم فيكون لا يشارك فيه بعض الاجسام او يكون من صفات
الجسم وهى من الصفات المستفادة من الخاصية فالاشتراك فيها يكشف عن
الاشتراك فى الخاصية الموجبة لاشتراك جميع الصفات فهذا هو البرهان القاطع
بناء على القول بالحال على ان الاجسام كلها متماثلة وعلى القول بنفيه فكذا اسهل
لانه اذا ثبت اشتراك الاجسام من حيث الجسمية والتحيز استحال ان يقع
بينها اختلاف من وجه اخر لانه يلزم منه القول بالحال فثبت ان الاجسام كلها
مشتركة فى جميع الصفات الواجبة لها فلو كان البارى جسما للزم اما قدم
هذه الاجسام لقدمه او حدوثه لحدوث هذه الاجسام وكل ذلك محال فى
المسلك الثانى هو ان البارى عالم بالاشيا فاما ان يكون عالما بنفسه لذاته او لمعنى
فان كان لذاته وصفة الذات لابد وان يشترك فيه احاد الجملة فلو كان جسما لكان
كل جزء منه حيا عالما قادرا فيكون هناك الهة وان كان عالما بنفسه لمعنى
الواحد فاما ان يقوم بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة فيكون كل جزء عالما
قادرا الها وذلك محال او يقوم علم وقدرة بجميع الاجزا وذلك ايضا محال اذ

لو قام المعنى الواحد بمحلين لانقلب ذلك الواحد اثنين او يقوم العلم بجزء فيجب
الحكم لساير الاجزا فيعود التقسيم من الراس فى الحكم الذى اوجبه ذلك المعنى وهو
انه اما ان يكون لجملة الاجزا عالمية واحدة او لكل واحد منها عالمية على حده
وكلا القولين قد ابطلناه ومما يقوى التمسك به ما قررناه فى مسلة المعدوم
من انه يستحيل وجود اجزا متناهية واجبة الوجود ويستحيل ان يكون غير متناهية
فوجب ان لا يكون جسما فثبت ان البارى ليس بجسم وكل ما ليس بجسم فيستحيل حصوله
فى المكان لان المعقول من حصول الشى فى المكان كونه شاغلا له او مانعا مثله عن
ان يكون بحيث هو وذلك انما يتحقق اذا كان ذلك الشى جسما فثبت ان البارى
ليس بجسم ولا فى مكان **فصل** ويستحيل حلوله فى غيره وذلك لانه اما
ان يكون ذا ابحاجة فيلزم اما قدم المحل او حدوثه تعالى وقد بان ان كلا القولين
محال وان حل بعد ما لم يكن حالا فيه اولى من حلوله فى البارى لانه يكون نسبة وجود
احدهما الى الاخر كنسبة وجود الاخر اليه واذا كان المحل جسما فيكون حلوله فيه
اما بان يحصل بحيث المحل بعد ما لم يكن حاصلا فى ذلك الحيث فيكون متحركا او بان
يحصل المحل بحيث هو فيكون له فى ذاته حيثا وجهة وقد بينا ان ذلك محال واقول
يستحيل ان يتحد بغيره وذلك لان كل شيئين يتحد كل واحد منهما بالاخر فاما ان
يوجدا جميعا حالة اتحادهما او لا يوجدا جميعا ومحال ان لا يوجدا جميعا لان
كل واحد منهما محكوم عليه بانه اتحد بالاخر والمحكوم عليه بالحكم الاثباتى لابد وان
يكون موجودا فاذن هما حالة اتحادهما موجودان فاما ان يكونا موجودين على نعت
الكثرة فلا يكونان متحدين بل متكثرين وان ارتفعت الكثرة عنهما حالة اتحادهما
فلابد من ارتفاع الصفة التى هى بها غاير احدهما الاخر اذ ما دام كل واحد منهما
ممتازا عن صاحبه يستحيل ارتفاع الكثرة عنهما لكن امتياز الشى عن الاخر

بما بين انه لا يكون الحلول الا فى الجسم ... فنفى ان يكون البارى ...

اما ان يكون بذاته او بامر لازم لذاته وعلى التقديرين فانه اثنان نفع الصفة التي بها
تقع الامتياز اذ التقدير ذاتاهما وقد بينا ان ذلك محال و اقول انه ليس
بعرض لانه اما ان نعني بالعرض انه حال في غيره وذلك قد ابطلناه او نعني به
استحالة البقاء عليه وذلك ايضا قد ابطلناه او نعني به كونه مثل الصفة الاعراض
وذلك ايضا محال اذ لو كان مثلا لصفة الاعراض لشاركها في الامكان والا
مفتقرا الى المقتضي وذلك مما ابطلناه الفن الثاني في صفاته سبحانه وفيه مقدمة
وخمسة ابواب وخاتمة اما المقدمة ففي اثبات انه تعالى قادر عالم حي مريد
متكلم سميع بصير اعلم انه قد ثبت بوجوب انتهاء الممكنات الى سبب فنقول
ذلك الموجد اما ان يصح منه ان لا يوجد او لا يصح منه ان لا يوجد فان لم يصح منه
ان لا يوجد كان في الازل موجدا و كانت الممكنات دائما موجودة فيكون
الممكنات قديمة وذلك محال فاذن المقتضي للعالم كان يصح منه ان يوجد ويصح
منه ان لا يوجد وكل ما كان كذلك لم يكن موجبا لذاته اذ لو كان لذاته
لما صح منه ان لا يوجد فاذن المقتضي لوجود العالم انما يوجد العالم لامر زائد
على ذاته وهو المعنى بكونه قادرا واذا كان قادرا وجب ان يكون عالما لان
افعاله محكمة متقنة وكل فعل محكم متقن ففاعله عالم فاذن صانع العالم
عالم وكل عالم فهو حي فصانع العالم حي فثبت انه تعالى قادر عالم حي واعلم
ان من الفلاسفة من منع كونه عالما بذاته وبسائر الاشياء وقالوا العلم
هو ارتسام صورة المعلوم في العالم فلو علم الباري ذاته لارتسم صورة ذاته
في ذاته وصورة ذاته لا يمايزه بالنوع اذ صورة الشيء لا تخالف ذلك الشيء في الحقيقة
ولا تمايزه ايضا بالعدد لان تكثر انواع الشخص انما يكون بلحوق لواحق غير
ذاتية بالبعض دون البعض ومتى اجتمعت الصورتان في ماهية واحدة

استحال اختصاص احدهما بلاحق غريب دون الاخر فلا يكون تلك الصورتان اثنين فلا يكون
تكثر فيكون الاثنين واحدا او الواحد اثنين وذلك محال ثم ان عينها ذاته ولانه يفضي الى نوع
كثرة في ذاته وذلك محال فنقول وبالله التوفيق هذا مبني على ان ادراك المدركات
لا يحصل الا بارتسام صورة في المدرك وذلك عندنا محال والدليل عليه وهو ان المدرك
بمضادة السواد والبياض لابد وان يكون هو بعينه مدركا للسواد اذ العلم بمضادة
شيء لشيء مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بالشيء لا يحصل الا بارتسام صورة المعلوم
في العالم لاجتمع صورة السواد والبياض في ذات واحدة وذلك محال فان قيل
الصورة الكلية من السواد لا تضاد الصورة الكلية من البياض قلنا نحن
نعلم ضرورة ان السواد المعين يضاد البياض المعين واما انه يضاده لانه هذا
البياض وذاك السواد او لانه سواد و بياض ما وكان لانه هذا وذلك فيكون
ما ليس هذا وذلك لا يتضادان فاذن السواد يضاد البياض لكونه سوادا وبياضا
فثبت ان الصورة الكلية من احدهما تضاد الكلية من الاخرى فلو لم تكن الصورة المنتزعة من
البياض الكلي في العقل مضادة للصورة المنتزعة من السواد لم يكن ذلك صورة البياض والسواد
بل صورة شيء اخر وعلى انا نعلم في الخيال ان سوادا معينا يضاد بياضا معينا فلو كان التخيل
انما هو بارتسام صورة المتخيل في الخيال لاجتمع صورة سواد جزئي مع صورة بياض جزئي
في شيء واحد اذ لو كان محل احدهما غير محل الثاني لاستحال منا ان نحكم بمضادة احدهما الاخر فقد
بان بانه لا يجوز ان يكون شيء من الادراكات انما هو بارتسام صورة المدرك في المدرك
فاذن معنى العلم حصول اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وذلك معنى قول المتكلم
العلم متعلق بالمعلوم وهذا من الاسرار وبعضهم اوجبوا ان يكون عالما بالكليات
ومنعوا من العلم بالجزئيات وتمسكوا بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل
في الدار واستمر ذلك العلم الى ان دخل زيد الدار فاما ان يبقى علمه بانه سيدخل الدار

فيكون علمه قد انقلب جهلا ومع ذلك فقد صار متغيرا والتغير والجهل على الله محال او لم
يبق ذلك العلم بل انتفى ووجد مقامه العلم بانه دخل الدار فيكون ذلك متغيرا
والتغير على الله محال والجواب عنه انا قد بينا انه لا معنى للعلم الا اضافة
تحصل بين العالم والمعلوم فعلى هذا نقول متى تغير المعلوم فلا يبقى الا ان يتغير تلك الاضافة
لان الاضافة حقيقتها وثبوتها متعلق بالمضاف فلو تغير احد المضافين من جهة
ما هو مضاف ولم يتغير الاضافة اشعر ذلك باستقلال الاضافة بنفسها فلا
تكون الاضافة اضافة بل ربما كان شيئا اخر عرض له الاضافة وذلك محال ولكن
مثل هذا التغير لا يستدعي تغيرا لان المقتضي لكون الباري عالما بان زيدا في الدار
اما ان يكون ذاته او معنى قائما بذاته بشرط ان يكون زيد في الدار فاذا خرج زيد
عن الدار انتفى شرط تلك الاضافة فتنقطع ووجد شرط ثبوت اضافة اخرى
وهو العلم بخروجه عن الدار فاذا خرج انتفى الاول ووجد الثاني من غير حاجة الى
تغير وهذا كما ان اصحابنا اتفقوا على ان قدرة الله متعلقة بالشيء حال حدوثه
فاذا صار باقيا انقطع تعلق القدرة عنه فاذا عدم عاد تعلق القدرة الله
ولا يلزم من هذا افتقاره الى مغير فكذلك هاهنا وكذلك النسخ عبارة عن رفع
الحكم عند القاضي وهو انقطاع تعلق امر الله تعالى عن الفعل ثم قد يعود
التعلق به في سائر الاوقات ومثل هذا التغير لا يستدعي مغيرا او نقول
الباري تعالى مريد بان تحدث الحوادث واقعة في اوقات مع جواز وقوعها
قبلها وبعدها فلا بد وان يكون لوقوعها في ذلك الوقت مخصص والا لما
كان وقوعها في ذلك الوقت باولى من وقوعها في سائر الاوقات وذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لانها ليس تاثيرها الا في الايجاد وذلك
لا يقتضي اختصاص الشيء بوقت دون وقت فلا يجوز ان يكون هو العلم -

لان العلم يتقدم الشيء متقدما ومتاخرا تبع لتقدم الشيء وتاخره فلو كان تقدم
الشيء وتاخره تبع العلم لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون
هو الحيوة فانها ليست من الصفات المتعلقة ولا الكلام ايضا فانه منقسم الى
امر ونهي واستخبار وليس شيء من ذلك مما يقع به التخصيص فاذن المخصص لاختصاص
الحوادث بوقت دون وقت صفة وراء هذه الصفات وذلك هو الارادة ولا يلزم
على هذا افتقار تعلق الارادة بايقاع شيء مع جواز تعلقها بايقاعه في وقت اخر الى ارادة
اخرى وكذلك الى ما لا نهاية له لان تعلق الارادة بما تعلق به واجب فلا يستدعي مخصصا
بخلاف هذه الحوادث فانه لو كان تقدم المتقدم منها واجبا لوجب حصول امثاله
الغير المتناهية ولزم استغناؤه عن الفاعل وذلك محال فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المخصص هو الداعي ومعناه انه اذا علم اشتمال الفعل على ضرب من
المصلحة فعل واذا علم اشتماله على ضرب من المفسدة لم يفعل قلنا هذا
بناء على ان فعل الله لاجل الاغراض ومصالح العباد وسنبطل ذلك ان شاء الله تعالى
ونقول الباري تعالى متكلم وذلك لانا نعلم بضرورة العقل صحة التردد في الافعال
العباد بين الوجوب والحظر والاباحة وهذه الاحكام متناهية فلا بد وان
تستند الى صفة القدرة وذلك ليس هو القدرة لان من شان القدرة
الايجاد وذلك لا يختلف بان يكون الموجد واجبا او مندوبا بل يقع في المخلوق
ما لا يصح وصفه بشيء من ذلك كالاجسام ولا يستند ايضا الى العلم لان
العلم تابع للمعلوم فلا يجوز ان يقتضي حكما ولا الى الارادة ~~على المراد~~ فان
المراد قد يكون منهيا والمكروه قد يكون مامورا على ما سنوضحه فاذن تستند
هذه الاحكام في الافعال الى صفة وراء هذه الصفات وذلك هو الكلام
وقد بينا فيما تقدم انه تعالى قديم باق فلا حاجة الى الاعادة فنقول انه سميع

فائت

بصير واقوى الدلالة فيه السمع وهو قوله تعالى لموسى وهارون انني معكما اسمع
وارى وقوله والله سميع عليم وقوله والله سميع بصير الى غير ذلك من الآيات ففي الله
تعالى فرق بين السمع والبصر والعلم في اللفظ ولا يجوز ان يكون معنى الكل واحدا
لانه يلزم ان يقع في كلام الله تعالى ما لا فائدة له وذلك يوجب ركاكة وضعفا
في الكلام وهو محال في كلام الله تعالى فثبت انه تعالى قادر حي عالم مريد متكلم سميع
بصير باق قديم والله الموفق واما الابواب الثالث الاول اختلفت
العقلاء في عالمية الله تعالى وقادريته وحييته فقد ذهبت الملاحدة الى ان
معنى كونه عالما انه غير جاهل ومعنى كونه قادرا انه غير عاجز وذهب ابو الحسين
الى ان عالميته عين ذاته لا المخصوصة لا زائدا وذهبت الفلاسفة الى
ان المعنى بكونه عالما ارتسام صور المعلوم في ذاته وذهب اصحابنا مع اكثر
المعتزلة الى ان العالمية معناها اضافة مخصوصة تحصل بين العالم والمعلوم
وكذا القادرية والمريدية وهؤلاء اختلفوا ايضا فذهب ابو هاشم ومتبعوه
الى ان للباري خاصية واحدة تقتضي له مثله احوال وهي العالمية والقادرية
والحيية وذهب القاضي ابو بكر الى ان هذه الاضافات صادرة عن احوال
معللة بعلل قائمة بالذات وذهب شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه الى ان المعنى
بالعلم والقدرة هذه الاضافات فقط ولكنها تلحق ذات الباري من غير
علة زائدة على الذات والذي يصحح هذه الحكاية عنه رضي الله عنه ما اشتهر
من مذهبه ان العلم والعالمية واحد وانه كان يبطل العلة والمعلول ولا
تخلو اما ان يثبت هذه الاضافات للباري ويحكم بتعليلها بعلة قائمة
بالذات فيكون هذا مناقضا لقوله العالمية والعلم واحد او ينفي هذه الا
ضافات ويثبت ذاتا موجودة من غير اضافة بينه وبين المعلوم
فلا يكون ذلك علما ولا الموصوف به عالما فلم يبق الا القطع بانه كان

74

والجواب عنه ان نقول ان عنيتم بقدمه وجوب وجوده فلا يجوز ان يكون ذلك
صادرا عن صفة النفس اذ كل ما هو لغيره فانه يلزم من فرض عدم ذلك الغير
عدمه وكل ما هذا حاله لا يكون واجب الوجود بل يكون ممكن الوجود فيثبت
انه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود معقولا من الصفة النفسية بل هو الصفة النفسية لكن
لا يلزم من الاشتراك فيها ان يكون كل صفة من الصفات عالمة قادرة حية لان
العالم انما يكون عالما بعلم قائم به فلو كان علم الله عالما لقام به علم ثم يلتبس بان يكون
الذات عالما باحد العلمين اولى من ان يكون عالما بالعلم الثاني ويلزم منه الجمع
بين المثلين في محل واحد واستحال ان يكون كل صفة موصوفة بصفات الالهية
وهذا اوضح ويمكن ان يقال ايضا ان كل واحد من الذات والصفات واجبة
الوجود لكن وجوب الذات بخلاف وجوب وجود كل واحد من الصفات لان
وجود الباري بخلاف وجود الحوادث على القول بنفي الحال ومن الاصحاب من قال الصفات
الله غير واجبة بالحقيقة بذواتها بل هي ممكنة بذواتها وواجبة بايجاب الذات
وهذا اختيار الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله فهذا جملة ما يجب تحقيقه في هذا
الفصل الفصل الرابع في اقامة الدلالة على انه عالم بجميع المعلومات اعلم ان
المقتضي لكونه سبحانه عالما بالمعلومات اما ان يكون هو ذاته على راي قوم او معنى قائما بذاته
على راي آخرين وكيفما كان فان نسبة ذاته او المعنى القائم بذاته الى معلوم كنسبته الى سائر
المعلومات فلو لم يقتض التعلق ببعض المعلومات لاستحال ان يقتضي التعلق بشيء منها وذلك
كما سبق مستحيل لان العالمية الواحدة منافاة لانه ليس المقتضي لكوننا عالمين بشيء وانما هي بل ههنا
ذلك بل العالمية ... فظهر الفرق وايضا فلانه لا شيء الا ويصح ان يعلمه
الواحد منا ولا يعلمه الواحد منا الا اذا قام بذاته علم بذلك المعلوم ولن يقوم بذاته
علم بذلك المعلوم الا اذا خلق الله فيه ذلك العلم ويستحيل من الله ان يخلق ذلك العلم

الا اذا كان عالما بمعلوم دون العلم والا لم يصح حصول ذلك العلم دون غيره من المعلوم فاذن
لا معلوم الا وهو معلوم الباري فان قيل العلم اما ان يكون هو ارتسام صورة
المعلوم في العالم او هو اضافة فتحصل بين ذات العالم والمعلوم وعلى التقديرين
فانه يلزم منه استحالة ان يعلم الباري وجود الاشيا قبل وقوعها لانه ان كان الاول
فيلزم منه ارتسام صورة زيد بشكله وتخطيطه في ذات الباري وذلك يوجب
ان يكون جسما على ما بين في الكتب وان كان الثاني فالمعلوم ان الاضافة انما تتحقق
بين وجود شيين والشي قبل وجوده غير موجود فيستحيل ان تحصل بين ذات
العالم وبينه اضافة والجواب عنه وبالله التوفيق ان نقول علم الباري
بالاشكال والصور قبل وجودها وعلى هذا ان علمنا بها قبل وقوعها فان المسـ
ـتنع ذلك في حق واحد منا وجب ان لا يمتنع في حق الباري فان قالوا الواحد
منا انما يعلم صورة زيد قبل وجوده لارتسام صورته في دماغنا وذلك في حق
الباري محال قلنا قد افسدنا هذا المذهب من وجهين احدهما انه لو كان
كذلك لما تخيل المرء من الاجسام الا بمقدار محل الخيال وذلك باطل لانا
نتخيل السموات والارض دفعة واحدة فبطل ما قالوه والثاني انه يلزم
الجمع بين صورة سواد جزئي وبياض جزئي في القوة الخيالية بان احدهما ضد الاخر
لانه ما لم يحصلا فيه لم يمكنه الحكم عليهما بالتضاد والجمع بين الاضداد محال فظهر
فساد مذهبهم في ذلك وايضا نعلم عدم شريك الله وعدم الجمع بين السواد والبياض
وليس لعدم شريك الله ولا لعدم الجمع بين السواد والبياض ماهية وحقيقة حتى
يكون بينه وبين العالم اضافة وتعلق واذا لم يكن لها ثبوت استحال ان يكون سبب
ادراكه لارتسام صورته في ذات العالم لان ما ليس له ثبوت كيف يرتسم صورته
في ذات العالم فتبين انه لا يتوقف حصول العلم على حصول المعلوم ولا على

مطلب في افعال العباد وفي القضاء والقدر

ارتسام صورته في العالم فبطل جميع ما بيناه وبالله التوفيق

الباب الثاني

في صفة القدرة اعلم انه قد سبق منا اقامة الدلالة على ان الله تعالى قادر ولنخص
هذا الباب بالنظر في متعلق القدرة وذلك مشتمل على فصلين

الفصل الاول

مذهب اهل الحق ان الكائنات باسرها حاصلة بقدرة الله ولا اثر لما سواها
في شي اصلا وذهبت المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال نفسه ويستحيل تعلق قدرة الله تعالى
وتعلقوا في ذلك بشبه منها ان قالوا الانسان اذا توفرت دواعيه على فعل
ولم يوجد ما يمنعه فلا بد وان يوجد ذلك الفعل كمن اشتد عطشه مع تمكنه من الما
وصدور الاذن من الشارع والطبيب بلفنا وله فانه لا بد وان يشربه وهكذا اذا كانت
له كراهية خالصة مع تمكنه من الاحجام عنه كالعاقل اذا راى النار في المغارة المشتعلة والهرب
عنها فانه لا بد وان لا يدخل فيها فلو كان اقدامه على شرب الما واحجامه عن دخول
النار والحالة ما وصفناها فعل الله لصح من الله ان لا يوجده في العبد حين ما يقصد
العبد الله وان يوجده فيه حين ما يكرهه فيكون الانسان مع سلامة الاعضا
والتمكن من شرب الما وارتفاع الموانع لا يشربه وهذا باطل ضرورة فثبت ان فعل العبد
غير واقع بقدرة الله ومنها ان قالوا العبد لو لم يكن موجدا لافعال نفسه
لكان تكليفه بمنزلة تكليف العاجز لكن الفرق بينهما امر معلوم بالبديهة ولان التكليف
بفعل الغير يتنزل منزلة قول القائل اعمل يا جماد ولا تفعل ولا تتحرك وذلك متناقض
ولانه لو لم تكن افعال العباد واقعة بقدرتهم لكان مطالبتهم بالاقدام على فعل ما كلف به
يكون عبثا لا فائدة فيه ولان افعال العباد وان لم يوجب على الله الثواب والعقاب
الا انه جعلها في الوعد علامة لذلك فلو لم يحصل بقدرتهم شي لما استحقوا على الله ثوابا ولا عقابا
واما مسالك الاستدلال من جانبنا فثلثة المسلك الاول ان يقول الباري تعالى
ان اقدر العبد على الفعل اما ان يكون قادرا على ذلك الفعل او غير قادر عليه فان كان

يكون قادرا عليه فاما ان يصح اصداره عليه او لا يصح ومحال ان لا يصح لانه لو لم يصح اصداره عليه لم يصح اقتداره على مثله لوجوب اشتراك المتماثلات في الصفات الواجبة ومعلوم انه لا حركة من مقدور العبد الا والله تعالى قادر على مثله وتلك الحركة في عين تلك الجهة والمماثل واختص بعض الحركات بصحة اقتدار الباري عليها دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح فاذا صح ان يكون مقدور الله تعالى يلزم ان يكون مقدورا حالة عدمه فيكون المعدوم شيئا وذلك مما ابطلناه فان قالوا الا يسلم ان الباري قادر على الجواهر حالة حدوثها ولا يلزم منه ان يكون قادرا عليه حالة بقائه فلم لا يجوز ان يكون الباري قادرا على حركة وان لم يلزم صحة اقتداره على مقدور العبد على ما نصبه من الجوهر حالة بقائه مقدور ثانيه قلنا قالوه واذا ثبت ان مقدور العبد صح ان يكون مقدور الله فاما ان يكون مقدور الله او لا يكون مقدور الله ومحال ان لا يكون مقدور الله لانه لو لم يقدر عليه مع صحة اصداره عليه كان عاجزا او العجز على الله محال وايضا فان المقتضي لاقتداره على بعض المقدورات اما ان يكون هو ذاته او معنى قائما بذاته وعلى التقديرين فان نسبته الى البعض مما صح اقتداره عليه كنسبته الى الكل فاذا اقتضى التعلق بالبعض وجب ان يقتضي بالكل لعدم المخصص واذا ثبت ان الباري قادر على ما يقدر عليه العبد فلا يخلو اما حالة تعلق قدرة العبد به اما ان ينقطع تعلق قدرة الله عنه او لا ينقطع ومحال ان ينقطع اذ ليس انقطاع تعلق القدرة القديمة لاجل تعلق القدرة الحادثة باولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة لوجوب استمرار تعلق القدرة القديمة به وذكر بعضهم الى التعادل كل واحد منهما بالاخر وانعدام كل واحد منهما بالاخر يقتضي ثبوت كل واحد منهما لاستحالة حصول المعلول مع عدم

المقتضي فان قيل انقطاع تعلق القدرة القديمة اولى لان الباقي اولى بالانتفاء من الحادث لان الحادث يستحيل انتفاؤه حالة حدوثه بخلاف الباقي فانه يصح انتفاؤه حالة استمراره قلنا تعلق القدرة القديمة ان كانت واجبة فيكون كالحالة اقوى من تعلق القدرة الحادثة وان كان ممكنا فله ما دام ثابتا بسبب وما دام كذلك فانه يستحيل عليه العدم اللهم الا ان ينتفي السبب فينتفي لانتفاء السبب لا لغيره وعلى التقديرين فظاهر ان لم يوجب زيادة قوة فلا اقل من المساواة فثبت ان القدرة القديمة تبقى متعلقة بالمقدور حالة تعلق القدرة الحادثة به فلا يخلو اما ان يقع المقدور بالقدرتين جميعا او يقع باحديهما دون الثانية ومحال ان يقع بهما جميعا لان الحكم انما يفتقر الى ما يخرجه من العدم الى الوجود والقدرة القديمة مستقلة بهذا المعنى فيستغني المقدور بها عن غيرها ~~مستحيل~~ فثبت انه يستحيل وقوع المقدور بهما جميعا فاما ان يقع بالقدرة القديمة او بالقدرة الحادثة ومحال ان يقع بالقدرة الحادثة لانه اذا قدر تعلق القدرة القديمة بالحادث في زمان وتعلق القدرة الحادثة بالحادث في زمان اخر فلو وقع بالقدرة الحادثة لو وقع في الزمان الذي اراد العبد ايقاعه فيه فيفضي الى انقطاع تعلق القدرة القديمة عنه وقد بينا ان ذلك محال فاذن يستحيل وقوع مقدور العبد الا بقدرة الله وذلك ما اردناه المسلك الثاني ان يقول لو تعلقت قدرة العبد بحكم ثبوتي او سلبية فلا يخلو اما ان يتعلق لحصوله في الجهة او بتعلقه حصوله في الجهة الاول محال لانه اما ان يتعلق بالكاينية فقط او يتعلق بها بتبعية التعلق بالكاين والاول محال لانه لو انفردوا استقل بالمقدورية لانفردوا استقل في المعلومية فذلك على ما اوضحناه في الرد فاذن القدرة على الكاينية تبع للقدرة على الكاين وجودا ومحال من لا يكون قادرا على الكاين لا يكون قادرا على الكاينية والواحد منا يستحيل تعلق مقدرته بالاجسام على مذهبهم فان عندهم القدرة انما تتعلق

لتعلقها

بما نتوقف به و نوجده وهذه الاجسام باقيه واتحاد الموجود محال فيلزم استحالة
اقتدارنا على الكائنية اصلا ومحال ان يكون المقدور هو علة الكائنية لوجهين احدهما
ماسبق من الدلالة في باب حدوث العالم على استحالة تعليل الكائنية بعلة
اصلا والثاني وهو ان من لم يكن عالما بشي لم يحصله ولا يتصور استحالة منه القصد الى
الحادث ومعلوم ان كثيرا من العوام واهل القرى بل اكثر اهل العلم لا يخطر
ببالهم ان الكائنية علة ام لا فكيف يمكن ان يقال بانهم يقصدون الى احداثه وهذا
واضح المسلك الثالث هو ان العبد لو قدر على الاحداث لقدر على الاعادة لان المعاد
عين المبتدا فمن قدر عليه في حال لزم ان يقدر عليه في سائر الاحوال لكن اقتداره
على الاعادة بالاتفاق محال فيلزم ان يكون اقتداره على الايجاد مستحيلا واما عند اصحابنا
فالقدرة كما يصح تعلقها بالشي حالة حدوثه صح تعلقها به حالة كونه معادا اما
الجواب عما احتجوا به اولا فلا نقول حصول الفعل عقيب الدواعي اما ان يكون
واجبا او جائزا فان ادعوا الوجوب طالبناهم بالدلالة عليه فان استروحوا
الى الامثلة التي حكيناها قلنا ان علمتم وجوب حصول الفعل عقيب توفر
الدواعي ضرورة او نظرا او لا يمكن اقامة الدلالة على شي مما يدعون فيه الضرورة
فنقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلا فيه مع سلامة طباعهم وكمال عقولهم
ولانه لو جاز لهم ادعا العلم الضروري بوجوب الفعل عقيب توفر الدواعي جاز
لخصومهم ادعا العلم الضروري بان ذلك غير واجب بل هذا اولى على اصولهم
لانه اذا كان حصول الفعل عقيب الدواعي واجبا لم يكن متمكنا من تركه وكان
حاله حال المضطر ولم يكن حالة اقتداره عليه قادرا على ضده وذلك مما
ينكرونه ابدا فان قالوا حصول الفعل عقيب القصود والدواعي جائز
غير واجب قلنا فما اذا عرفتم جوازه فكيف يمكنكم ادعا العلم الضروري بحصوله

على كل حال ادر بالا يقع هذا الحانوت ثم يقول كثيرا ما لا يحصل فعل الانسان عقيب
قصده ودواعيه فكم من حركة البدن في جهة ثم لم يتحرك البدن في غير تلك الجهة فانه لا
يتاتى له ذلك وكذلك قد يقصد الى النظر الصحيح مع علمه منه فلا يقع بل يقع
فاسدا او ناقصا فليس كل ما يقع عقيب قصده ودواعيه فهو واقع بقدرته
الا ترى انا اذا قدرنا ان الله يخلق الفعل عقيب قصود الانسان ودواعيه فان
هذا الفعل حصل عقيب قصده وداعيته مع انه غير واقع به فان قالوا انا
ندرك بعرفة بديهية بين الفعل الواقع من قبلنا والواقع من قبل غيرنا لانه
لو كان لنا شعور بان الفعل صدر منا او من غيرنا لكنا نعلم ضرورة ان يوجد
افعالنا نحن ام الباري تعالى فاذا لم نعلم ذلك الا بعد تدقيق النظر علمنا انه
ليس له شعور بان الفعل صادر منا او من غيرنا فان قالوا انا نضطر الى العلم
بان نوجد افعالنا نحن لا غيرنا قلنا فهذه مباغتة عظيمة اذ لو جاز لكم ادعا
الضرورة في انا موجدون لافعالنا جاز لخصومكم ادعا الضرورة في انا لسنا موجدين
لها لانه ليس احد القولين بان اولى من الاخر ولان ذلك خلاف عظيم اختلاف العقلا فيه
فكيف يقال انه من الضروريات واما الجواب عما احتجوا به ثانيا على ما بني
المقام الاول الانسان وان لم يكن فعالة الا ان الله تعالى اجرى العادة
بانه اذا قصد الى فعل مخصوص فانه يخلقه عقيب قصده ودواعيه فلو قصد
الى الايمان فان الله يخلق الايمان ولو قصد الى الكفر فان الله يخلق الكفر
فهو مامور بان يوفر الدواعي ويصمم القصود نحو الايمان ومنهي عن القصد
الى الكفر فالافعال وان لم يكن واقعة بقدرته الا انه لما كان حصوله جاريا
العادة متوقفا لقصده ودواعيه نزل منزلة ما اذا كان واقعا بقدرته
فيما يرجع الى صحة التكليف به بخلاف العاجز فانه لا يحصل الافعال عقيب
قصده ودواعيه ظهر الفرق فان قال قائل الارادة المتعلقة بالايمان
ان لم يصح تعلقها بالكفر فاذا خلق الله تعالى في المكلف مثل هذه الارادة

وخلق القدرة والمقدور فلا يمكن المنع والحالة هذه عن ترك الايمان فيكون كالمضطر وذلك حايكرونه ان صح تعلق الارادة بالضد من غير ترجح تعلقه باحدهما دون الثاني الا بمرجح اخر والكلام في تلك الارادة كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل قلنا الارادة المتعلقة بالايمان صح تعلقها بضد الايمان لكن ترجيح احد التعلقين على الاخر لا يفتقر الى المقتضي كما ان ارادة الله يتعلق بايجاد شيء دون ضده من غير مقتض وقد ذكرنا في باب حدث العالم ان كون الارادة مخصصة صفة نفسية لها وبه يمتاز عن غيرها فيستحيل تعليلها بعلة وايضا فلان ارادة العباد تابعة لدواعيهم والداعي هو العلم او الظن او الاعتقاد فاذا علم الانسان ان له في فعل مخصوص منفعة اما عاجلا واما اجلا او ظن ذلك او اعتقد تعلقت الارادة بذلك الفعل دون ما يضاده واذا علم او ظن او اعتقد ان له فيه مفسدة احجم عنه ورغب عنه فالارادات تابعة للدواعي والدواعي يتعلق بمتعلقاتها لعينها من غير حاجة الى علة اخرى وهذا واضح المقام الثاني يقول سلمنا ان هذا التكليف ينزل منزلة تكليف العاجز لكن لم لا يجوز ذلك وبيانه هو ان الله كلف ابا لهب ان يصدق الله ورسوله في جميع ما اخبرا عنه ومما اخبرا عنه انه لا يؤمن ابدا فكانه كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو التكليف بالجمع بين الايمان وعدمه واعلم ان تكليف ما لا يطاق لازم لكل احد من العقلاء اما لزومه على مذهب جميع المسلمين لان الباري اذا علم ان ابا جهل سيكفر فانه يجب وقوع الكفر منه اذ لو قدر انه لا يقع لانقلب علمه جهلا وكذلك اذا اخبر عن كفره فلو لم يقع لانقلب خبره كذبا وذلك محال فاما ما ذكره ابو الحسين البصري وابو القسم البلخي من انه لو قدر وقوع الايمان من ابي جهل لما كان الله عالما بكفره بل كان عالما بايمانه

78

لان العلم تابع للمعلوم فاذا قدر وقوع الايمان منه فلا بد وان يقدر معه ان العالم عالم بالايمان لا الكفر فهو كلام باطل لان الباري اذا علم في الازل من ابي جهل انه سيكفر وتحقق هذا العلم فلو قدرنا وقوع الايمان منه لزم ان يتغير ذلك العلم فيصير علمه متعلقا بالايمان مع انه كان متعلقا بالكفر وهذا صحيح ان فيه قولا بتغير علم الباري فانه يلزم منه انقلاب حقيقته السابقة الماضية ولما استشعرت المعتزلة البصرية بقوة هذا الالزام ارتكبوا امورا هي خروج عن حد العقلاء فقالوا قول من يقول بانه يجوز وقوع خلاف المعلوم لانه قد دل الدليل على انه لو وقع للزم منه انقلاب علم الله جهلا او خطأ قول من يقول بانه لا يجوز وقوعه لانه قد دل الدليل على انه في نفسه من قبيل الجائزات الممكنات واعلم ان هذا تصريح بان النفي والاثبات خطأ فيكون القطع بخطئهما فيكون بين لا وبين نعم واسطة فهذا اجماع على غاية حماقة قائله فان قيل فما مذهبكم في خلاف معلوم الله هل هو مقدور ام لا قلنا الذي نذهب اليه ان خلاف المعلوم ممكن بالنظر الى جنسه وذاته وواجب بالنظر الى تعلق العلم به كما ان الاكوان جائزة ممكنة بالنظر اليها وحدها وواجبة بالنظر الى وجود الاجسام فان قيل العلم تابع للمعلوم فكيف جعل المعلوم واجبا قلنا الممكن ما استفاد الوجوب من العلم المتعلق به بل استفاده من القدرة والارادة لانه لو لم يصر واجبا عند تعلق القدرة به لكان حال تعلق القدرة به كحاله مع عدم تعلقها به فيفضي اما الى تجويز وقوع الممكن بنفسه او الى استحالة وقوع الحوادث اصلا وكلا القولين مستحيل فعلى هذا يكون العلم بوقوع الممكن تبعا لوقوعه الذي هو تبع لتعلق القدرة والارادة به وان كان العلم بحدوثه متقدما على الكل وهذا من الاسرار فهذا هو بيان ان تكليف ما لا يطاق لازم لجميع المسلمين واما انه لازم على اصول الفلاسفة فلان عندهم لا يحدث شيء في عالمنا الا اذا استعدت الهيولى بسبب اختلاف الحركات السماوية اما الصورة او العرض ثم بعد ان استعدت الهيولى لها فانها تفيض عن واهب الصور فعلى هذا الحوادث الارضية مستندة الى حركات السموات وهي مستندة الى العقل والنفوس

النفوس

وهي بأسرها مستندة الى البارئ على نظام يستحيل التغير والتبدل عليه فيكون
التكليف بالاقدام والاحجام تكليفا بالمحال فان قيل لو كان الامر على ما قلتموه
لكان الاشتغال بالعبادات والكف عن المحظورات عبثا لان الشقي لا يسعد والسعيد
لا يشقى قلنا كما ان السعادة والشقاوة مقدرة فكذلك الاشتغال بالطاعات والكف
عن المحظورات ايضا مقدر بمعنى انه قد جعل الطاعة والمعصية امارة على
السعادة والشقاوة فمن اراد الله به خيرا سهل عليه اسباب الطاعات له
وكذلك بالعكس والكل مقدر وهذا معنى قوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له
فان قيل لكن نجد من انفسنا تمكنا من الفعل وضده لو كان
واجبا لما كنا نجد ذلك التمكن قلنا هذه الافعال انما تجب بسبب جملة تتعلق
بقدرة الله وارادته بها فاما بالنظر الى ذواتها فهي ممكنة وقصد الفعل الى
فعل الحركة مشروط بشعوره بها من جهة ما هي حركة وطاعة ومعصية وهي من
هذه الجهة غير واجبة فعلى هذا لا يكون للعبد شعور بالجهة التي تجب لاجلها
وان لم يكن له ادراك وشعور بل لا شعور له الا بالجهة التي هي منها تكون
ممكنة لا جرم وجد من نفسه ثباتا وتمكنا على الشيء وضده فان قالوا التكليف
من هذا الوجه حاله قبيح قلنا هذا ابتناء على القول بالتحسين والتقبيح وسنبطله
ان شاء الله فهذا ما يجب تحقيقه في هذا الباب وبالله التوفيق

الفصل الثاني ذهب الفلاسفة الى ان البارئ تعالى عن قولهم موجب
لذاته والصادر عنه جوهر واحد مفارق عن المادة وله اربع تعقلات
تعقله لامكان ذاته وتعقله لوجوده لغيره وتعقله لمبدئه فيصدر
عن العقل الاول مادة الفلك الاقصى ومن الثاني صورته ومن الثالث
المبدأ القريب لحركته وهو النفس ومن الرابع العقل المحرك للفلك على
سبيل التشويق وعلى هذا الترتيب يصدر من كل عقل عقل وفلك الى
ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مدبر عالم الكون والفساد والعقل
الفعال هو المبدأ لحدوث الصور في هذا العالم لكن فيضان الصورة عنه
موقوف على استعداد المحل واختلاف الاستعداد في القوابل بسبب
اختلافه في الحركات السماوية فمتى استعد القابل بسبب الحركات السماوية

عقله لوجوده

الصورة مخصوصة او لعرض مخصوص فاض عن واهب الصور ذلك العرض او الصورة هذا
تحرير مذهبهم واعلم ان الكلام عليهم في افساد ما ذكروه يقع في ثلث مقامات
المقام الاول انهم زعموا ان البارئ موجب بالذات وذلك مما سبق
فلا حاجة الى اعادته المقام الثاني انهم زعموا انه لا يصدر عن البارئ الا شيء
واحد ونقول لم لا يجوز ان يكون الكل صادرا عن البارئ وتحقيقه وهو ان سلب
الكمية عن البارئ غير سلب الكيفية وهما متغايران لكونه مبدأ الوجود الممكنات
ولو تغايرهما لما صح العلم باحدهما مع الذهول عن الآخر ثم هذه السلوب والاضافات
اما ان ينتسب الى ذات البارئ واذا جاز انتساب امور متكثرة الى ذاته من غير
ان المتكثرة بل هي متكثرة في ذاته لم لا يجوز ان ينتسب جميع الممكنات الى ذاته
من غير ان يقتضي ذلك كثرة في ذاته واما ان ينتسب الى بعض لوازم الذات وليس
ينتسب كل لازم الى غيره لا الى نهاية بل لا بد من استنادها بالآخرة الى الذات ويلزم
منه انتساب امور متكثرة الى شيء واحد وذلك ما اردناه فان قالوا العلة لا بد وان تناسب
معلولها والشيء الواحد لا يناسب شيئين مختلفين فالعلة الواحدة لا توجب معلولين
قلنا العلة يستحيل ان تشابه المعلول من حيث انها علة له والا لم يكن
احدهما بان يكون علة للآخر اولى من ان يكون معلولا له واذا لم يجب ثبوت
المشابهة بين العلة والمعلول من حيث كونها مؤثرة فيه فلان لا يجب باعتبار
جهات غير مؤثرة كان اولى المقام الثالث ان سلمنا ان الصادر الاول عن البارئ
يجب ان يكون واحدا لكن لم لا يجوز اسناد الكائنات بأسرها الى الله تعالى
وبيانه وهو ان الممكنات لا تستفيد ماهياتها من البارئ لان الامكان علة
لاحتياج الممكن اذ الامكان لا يستقل بنفسه بل لا بد وان يكون عارضا لماهية
اخرى فاذن الماهية سابقة على الافتقار الى واجب الوجود بمراتب فلا

المتكثرة

هبه
بحور

تعلقها بواجب الوجود فان الممكن لا يستفيد من واجب الوجود الا الوجود فقط
والوجود قضية واحدة بالنوع والواحد بالنوع لا يتكثر الا بسبب كثرة القوابل لكن
مصادفته للقوابل متاخرة عن فيضانه عن العلة بالوجود فعلى مصادفة القوابل غير
متكثر واذا ثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود جميع الممكنات تفيض عن البارى
ثم انها بعد صدورها عنه يتكثر بسبب اختلاف الاستعداد في الماهيات وهذا
كما ان عندهم العقل الفعال تام الفيض على هذا العالم لكنه يختلف فيضه بسبب
اختلاف استعداد القوابل وهذا الجواب عنه المقام الرابع انا سلمنا ان الصادر
الاول عن البارى موجود واحد بالذات لكن لم لا يجوز ان يكون جسما فان قالوا لو
كان الصادر الاول جسما لكان سبب الوجود ما بعده وذلك محال لان كل جسم
فهو مركب من الهيولى والصورة والصورة الجسمية انما تفعل بواسطة الهيولى
والهيولى ليس الا وجود قابل والقابل بما هو قابل لا يجوز ان يكون فاعلا فلهذا
لا يجوز ان يكون الصادر الاول جسما قلنا لو كان الامر كما قلتموه لوجب ان لا
يكون اختلاف الحركات السماوية موجبا لاستعدادات مختلفة في هيولى عالم
الكون والفساد اذ الحركة اضعف وجودا من الجسم وعندكم ان اختلاف
الحركات السماوية علة لوجود هذه الاستعدادات المختلفة في المواد فبطل
ما قالوه وعلى انا قد بينا في الكتب البسيطة ان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من
الهيولى والصورة المقام الخامس انا سلمنا ان الصادر الاول واحد
وان وحدته بالذات وانه ليس بجسم بل هو جوهر مفارق فما دليلكم على
اثبات النفس قالوا لان المحرك القريب للسماء ان كان صاحب ادراكات
عقلية كلية لزم استحالة صدور افعال جزوية عنه اذ الكلي نسبته الى
البعض حرجيا نه كنسبته الى الباقي وان كان صاحب ادراكات جزوية

وكل ادراك جزئي فهو بالجسمانية فالمحرك القريب قوة جسمانية وهو النفس المسمى
في لسان الشرع باللوح المحفوظ فلنا لا نسلم ان تصورات هذه النفس غير متناهية والا لزم حصول
الفلك على جميع الاوضاع الغير المتناهية او وجود السبب دون المسبب وكلاهما محال
فاذا التصورات متجددة والكلام في هذه التصورات كالكلام في تلك الحركات الجزئية وليس يستند كل
حادث الى اخر لا الى نهاية بل لا بد وان ينتهي بالاخرة الى صدور حادث عن جوهر غير حادث
وذلك يبطل ما ذكروه هو ان سبب الحركات المتجددة لم لا يجوز ان يكون سببا متجددا فان قالوا العقل
سبب لفيضان الادراك على النفس فيضا كليا الا ان النفس اذا انتهى تحريك الفلك الى حد فلا
يمكن ان يحدث فيه تصور موجب للحركة من حد الا الى الحد الذي يليها ما انتهى اليه الفلك واذا لم
تكن النفس مستعدة الا لذلك التصور لا جرم فاض من العقل ذلك التصور دون غيره قلنا فاذا جاز
هذا فلم لا يجوز ان يقال بان العقل سبب لفيض الحركة على جرم الفلك الا ان الفلك اذا انتهى
حركته الى حد فلا يمكن ان يتحرك الا الى الحد الذي يليه واذا لم يكن الفلك مستعدا الا لذلك
الجزء من الحركة لا جرم فاض من العقل ذلك الحركة دون غيره وهذا الاجواب عنه من الالزامات
المفحمة ان نقول من مذهبكم ان ذات الفلك كامل في جوهره وكمه وكيفه وجميع اعراضه
الا الوضع فانه لا وضع للفلك الا ويمكن ان يكون له وضع اخر فلما تصور الفلك كمال الجوهر
المفارق الذي هو العقل اشتاق الى ان يتشبه به في اخراج جميع كمالاته اللائقة به من القوة
الى الفعل ولم يبق فيه بالقوة شيء الا الاوضاع المختلفة وما امكنه ان يحصل جميع الاوضاع دفعة
واحدة فاستبقى نوع ذلك الكمال باخراج احاده من القوة الى الفعل وبالجملة الغرض لها
هو التشبه بالاول لكن استتبع ذلك التشبه تلك الحركة فنقول لهم النفس
قوة جسمانية لانها مدركة للجزئيات وفاعلة لها وعندكم ان كل ادراك جزئي فهو
بالة جسمانية واذا كانت قوة جسمانية فكيف يمكنها ادراك الجواهر المفارقة
مع اتفاقهم على ان القوى الجسمانية ليس لها ادراك الامور المجردة واذا استحال
ان يدرك النفس العقل استحال ان تشتاق الى التشبه به اذ من المعلوم ان
الشوق الى الشيء بعد تصوره وهذا مما لا محيص عنه المقام السادس ان نقول من
مذهبكم ان المدبر لما تحت كرة القمر هو العقل الفعال لكن صدور الصور عنه موقوف
على استعداد القابل لها وسبب الاستعدادات المختلفة اختلاف الحركات السماوية

وهذا باطل من وجوه الاول وهو ان استعداد الهيولى لصورة مخصوصة ليس هو نفس
الهيولى اذ لو كان كذلك لكان الهيولى دائما مستعدا لتلك الصورة وكانت الصورة دائما
فايضة عن العقل الفعال وذلك باطل فاذن الاستعداد عبارة عما به المستعد وقد
حكمتم بحصولها عن اختلاف حركات الاجرام العلوية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز صدور
جملة الحوادث التي في عالمنا عن حركات الاجرام العلوية الثاني وهو انه اذا كان الاستعداد
قبله لم يكن صدوره عن شيء في محل دون محل موقوفا على استعداد ذلك المحل له
والا فليس بان يحصل ذلك الاستعداد في ذلك المحل اولى من حصوله في غيره والكلام
في ذلك الاستعداد كالكلام في الاول فيكون حدوث الاستعداد في المحل مشروطا
باستعدادات لا نهاية لها وذلك محال الثالث وهو ان المحل اذا استعد مثلا
للحرارة فليس يمكن ان يقال بانه استعد لحرارة بعينه دون ما يماثله لانه
لو كان المحل مستعدا لها بعينها لكان استعداد المحل لها بعينها متاخرا عن هويتها لكن
لا توجد هويتها الا اذا استعد المحل لها فيكون كل واحد من الامرين مشروطا
بالاخر وذلك محال فاذن المحل انما يستعد للحرارة بما هو حرارة لا بما هو هذه الحرارة
وكذلك العلة التي هي العقل الفعال سبب للحرارة لا من جهة ما هو حرارة بعينه
والا لم يكن سببا لغيره فاذن لا الفاعل ولا القابل يقتضيان تلك الحرارة بعينها
فلم حصلت تلك الحرارة ولم يحصل ما يحصل بعدها وهذا لا محيص عنه وهذه جملة
كافية في الرد على هؤلاء والله ولي الهداية والارشاد وبه التوفيق

الباب الثالث في صفة الارادة

اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق بطرفين الارادة والمراد الفصل الاول اعلم ان مذهب
اصحابنا في الارادة على نحو مذهبهم في العلم واما المعتزلة فانهم ذهبوا الى
انه مريد بارادة محدثة لا في محل وذهبت الكرامية الى انه مريد بارادة محدثة
في ذاته وذهب النجار الى انه مريد لذاته وذهب النظام والبلخي الى ان المعنى
بكونه مريدا لافعال نفسه انه خالق لها والمعنى بكونه مريدا لافعال
غيره انه امر بها وذهب ابو الحسين البصري الى ان المعنى بكونه مريدا كونه عالما

حسن فنفعله وقبح فلا نفعله واعلم انا قد بينا ان الله سبحانه مريد ذات مريديته زائدة على
علمه وانه مريد بارادة والان نريد ان نتكلم على قدم ارادة الله وفيه مسالك
المسلك الاول ان نقول لو كانت ارادة الله محدثة لساوت المرادات فيما لاجله
افتقر الى الارادة وهو تخصيصها بوقت دون وقت وذلك يفضي الى افتقارها الى اخرى فان
كانت تلك الارادة محدثة فيكون مفتقرة الى ارادة اخرى ويفضي الى التسلسل وهذا
محال فاذن ينتهي جميعها الى ارادة قديمة وذلك يغني عن الارادات المحدثة و
هو الذي ذهبنا اليه فان قيل لا نسلم ان افتقار الحوادث الى الارادة لاختصاصها
بوقت دون وقت وانما اختصاصها بالاوقات المعينة والجهات المعينة لاجل
الداعي وذلك في حق الله هو العلم بل افتقار الحوادث الى الارادة لاتصافها
باحكام لا تثبت الا بالارادة وهو كون الفعل تعظيما واهانة وحسنا وقبحا و
كون الصيغة امرا ونهيا والارادة لا تقتضي شيئا من هذه الصفات فلا يلزم افتقارها
الى ارادة اخرى قلنا قد بينا ان اختصاص افعال الله ببعض الاوقات وبعض
الاحيان يدل على انه سبحانه وتعالى مريد وبينا انه لا يجوز اسناد ذلك الى الداعي
بما لا حاجة الى اعادته ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان كون الصيغة امرا ونهيا و
كون الفعل تعظيما واهانة صفة حتى يحكم باحتياج الفعل لاجلها الى الارادة
وبيانه وهو انه لو كان كون الصيغة امرا ونهيا صفة لكانت تلك الصفة اما ان
تثبت لكل حرف من حروف الصيغة فيكون كل حرف منها موصوفا بانه امر او نهي او تثبت تلك
الصفة لمجموع حروف الصيغة وهذا ايضا باطل لانه ليس يحصل جميع اجزاء الصيغة
دفعة واحدة بل اذا وجد احدها انعدم الثاني وما لا وجود له كيف يتصف بصفة
فثبت انه ليس كون الصيغة امرا ونهيا صفة وكذلك لا معنى لكون الصيغة امرا
الا ان الامر فعل صيغة يعلم بها المامور عن ما يعهامنه اي طلب منه فعلا

ما كان صدور الصيغة عنه في وقت معين يدل على الارادة فاعله فكذلك صدور الارادة عنه في وقت معين يجب ان يدل على الارادة الاخرى وان التفتنا ها هنا الى الداعي فكذلك في الصيغة لا فرق وهذا واضح المسلك الثاني هو انه لو كان الباري مريدا بارادة محدثة لكان لا يخلو اما ان يكون تلك الارادة في ذاته او في محل اخر او لا في محل والاقسام كلها باطلة اما انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة محدثة في ذاته لانه لو كان قابلا للحوادث لكانت قابليته صفة ذاتية له لانه لو كان قابلية لمعنى لاحتاج حلول ذلك المعنى الى معنى اخر لافضى الى التسلسل واذا كان قابليته للحوادث لذاته لوجب ان يكون في الازل كذلك محال يصح اتصافه بالحوادث في الازل لانه ما لم يصح وجود الشيء في نفسه امتنع اتصاف غيره به فيلزم منه صحة وجود الشيء يكون حادثا ازليا وهذا محال ولانه لو كان قابلا لبعض الاعراض لكان قابلا لكل الاعراض اذ ليس عرض باولى من عرض وذلك يقتضي ان ان يكون متحركا او ساكنا وذلك محال واما انه يستحيل ان يكون مريدا بارادة لا في محل فلوجهين احدهما وهو ان ارادة الواحد منا لا بد وان تماثل ارادة الباري اذا تعلقت بمتعلق واحد فلو صح وجود ارادة الباري لا في محل لصح وجود ارادتنا لا في محل لان المثلين يستحيل استبداد احد المثلين بما يصح على الاخر وبالاتفاق وجود ارادتنا لا في محل محال الثاني هو ان الارادة لله لا تخلو اما ان توجب لغيره ان يكون مريدا او لا توجب ومحال ان توجب لانه ليس بان توجب الحكم لشخص باولى من ان توجبه لسائر الاشخاص فليزم ان يكون الله شيئا الا اذا كان كل حيوان مريدا لذلك الشيء وذلك محال فثبت ان الارادة الله لا توجب لغيره ان يكون مريدا وانما توجب لها لاجله فارق سائر الارادات التي توجب للانسان صفة المريدية وذلك هو

[illegible]

82

انها عرض قايم به وسائر الارادات قايمة به فاذا لم توجب للانسان صفة المريدية لانها غير قايمة به وجب ان لا يوجب للباري صفة المريدية لانها غير قايمة به لاستحالة اختصاص العلة بشخص دون شخص وذلك محال الدناه واما انه يستحيل ان يكون مريدا بارادة قايمة بغيره فلانه يلزمه ان يكون مريدا لجميع الارادات على تناقضها وتنافيها وذلك محال وسنعود الى ابطال هذا

في باب صفة الكلام ان شاء الله الفصل الثاني في ارادة الكائنات

مذهب اهل الحق ان الكائنات باسرها مراد لله تعالى ثم اختلفوا في التعبير عنه فبعض السلف منع من اطلاق اللفظ بان الكفر والفواحش مراد لله وقال لا يجوز اطلاق ذلك كما لا يجوز ان يقال يا اله القردة والخنازير لما فيه من سوء الادب واما الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه فقد اطلق القول بان الله تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضى به واما المعتزلة فانهم قسموا الحوادث الى ما يقع فعلا للباري والى ما يقع فعلا للعبد وافعال الباري ينقسم الى الاكوان وغيرها اما الاكوان فلا يقع مرادة له وما عداها فينقسم كلها الى الارادة فعلى هذا التقدير افعال الله غير مرادة له واما افعال العباد فافعال المكلفين تنقسم الى واجب وهو مراد فعله مكروه تركه والى محظور وهو مراد تركه مكروه فعله والى مندوب وهو مراد فعله غير مكروه تركه والى مباح وهو فعله وتركه غير مكروه ولا مراد وافعال غير المكلف تجري مجرى المباحات في انها غير مرادة ولا مكروهة ولهم في ذلك شبه فمنها عولوا عليه ان صيغة الامر قد توجد في معرض التهديد والتكوين والاذلال مع اتحادها في الجنس والتماثل بعضها بالبعض في السماع فيجب اختصاصها عند وقوعها امرا بما يوثر

فيها وليس ذلك الا كون فاعلها مريدا لها دون ما عداه ذلك من كون الصيغة ايراقه
عرضا موجودا محدثا ومن كون فاعلها قادرا حيا فقد توجد حال ما لا تكون
الصيغة امرا ثم لا تخلو اما ان يكون المؤثر فيها كونه مريدا لكون الصيغة امرا
فيلزم منه صحة الامر بما لا يصح ان يراد مثل الماضي والقديم كما ان الخبر لما استغنى
عن ارادة المخبر عنه صح الخبر بما لا يصح ان يراد ولانه يلزم ان لا يبقى فرق بين امر
الايجاب وامر الارشاد وامر الاباحة لاشتراك الكل في ان الله اراد في كل ذلك
ان يكون امرا فيجب ايضا ان لا يمتنع ما جعل الصيغة الواحدة امرا وتهديدا اذا وجد
فينا ارادتاها لان ارادتي الضدين لا تتضادان واذا بطل ذلك وجب ان يكون
المؤثر فيه ارادة المأمور به والباري امر كافة الخلق بالايمان والطاعة وزجرهم عن
الكفر والمعصية فوجب ان يكون مريدا للايمان وكارها للكفر من جميع المكلفين فيكون
مريدا لما لا يكون وكارها لما يكون ومما احتجوا به ان قالوا لو كانت المعصية
تقع مرادة لله تعالى لكان العاصي موافقا بها ارادة الله وذلك يقتضي كونه
مطيعا له لقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يفعل ما يريده ذلك
الشفيع وقال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع
اي لم يفعل ما اراده ومما احتجوا به قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب
الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فالوا فلولا ان ما قالوه باطل والا لما استحقوا
العقاب عليه ومسالك الاستدلال من جانبنا بعد المسلك الاول هو انا
نقول لو كان الباري خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها اذ القادر لا يوجد الشيء
الا اذا قصد الى ايجاده وقد عرفت بالادلة القاطعة ان الباري خالق لافعال
العباد فوجب ان يكون مريدا لها المسلك الثاني هو انا نقول لو اراد
الله من عبيده ما لم يكن وكره منهم ما كان لادى الى انتسابه الى الضعف والقصور
لاتفاق العقلاء على ان نفوذ الارادة في المرادات مما يتمدح به في كمال الاقتدار
واتفاقهم على ان عدم نفوذها من امارات القصور والعجز اذ من اصدق
علامات القدرة ان يقال الامر يجري شاء فلان ام اباه والذي يؤكد هذه الجملة
قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولو شاء ربك لجمعهم على
الهدى وقوله ولو شاء ربك ما فعلوه فثبت ان عدم نفوذ الارادة في المراد يدل
على الضعف وذلك على الله محال فان قالوا الدال على القصور عدم نفوذ الارادة
في افعال نفسه فاما في افعال الغير فلا يلزم قلنا العجز عن افعال نفسه محال
لان الشيء انما يكون فعلا لله اذا فعله ويستحيل ان يعجز عنه اذا فعله وقبل ان
فعله فهو نفي محض فكيف يقال بانه فعله او فعل غيره وايضا فان المنقاد
للملك منا يشبه الوحي من جنوده ومن اباه في ملكه ما يكرهه ولم يجد الى دفعه
سبيلا كان ذلك من اصدق الدلائل على ضعفه كذلك ها هنا فان قالوا
الباري قادر على تحصيل مراده بالالجاء ومعناه ان يظهر ايات وعلامات
مثل الزلزلة والغرق والحرق بحيث تظل اعناقهم لها خاضعين كما قال
تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال فلما
رأوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فيقال لهم لا يلزم العجز
قلنا وما يؤمنكم انه لو فعل جميع ذلك لم يؤمنوا اما سمعتم قوله تعالى ولو اننا نزلنا
اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله
وقال وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون قال الاستاذ ابو اسحق
رضي الله عنه نحن نجد القتل اعظم انواع الضرر وكل ما يتوخاه العاقل

انا سويناه من مخافته ثم نجد كثيرا من العقلاء يقتلون انفسهم بالخنق والغرق لما
سالهم من اذى مكروه وذلك يبطل ما قالوه ونحن نرى الناس من تعظم انفته حتى
يحتمل كل انواع العقاب ولا ينقاد لغيره وقد روي ان الله يأتي بابليس يوم
القيامة فيوقفه على شفير جهنم فيقول له ان سجدت لآدم في هذا الوقت
ادخلتك الجنة قال فيأبى السجود ويرمي بنفسه الى النار ويقول نار ولا عار
ولانه اذا اظهر الله هذه الآيات الهائلة فلا يخلو المضطر عند ذلك
الى الايمان اما ان يكون جاهلا بالله او عالما به فان كان جاهلا به فكيف يعلم
ان هذا العذاب من جهته ولن يندفع عنه العذاب لو امن وان كان عالما بالله
فلا حاجة الى الجائه واضطراره ولانه يلزم ان يكون البارئ ملجأ الى فعل الحكمة
والصواب لعلمه انه لو فعل القبيح لخرج عن الالهية ولا يستحق اللوم فلا يكون البارئ
مستحقا للمدح والثناء على فعل اصلا وذلك كفر ولانه لو كان البارئ قادرا على
الجائهم الى الايمان لكان يجب على اصولهم ان يلجئهم الى الايمان وكانوا سوا
لا يستحقون الثواب عليه لكون ذلك خيرا لهم عن عقابه ويحصل لهم
ما يستحقونه من الاعواض على الالام ويدعهم بالتشاغله من التفضل لانه اذا
علم تعذر ارتفاع المنزلتين فلا بد وان يلجئه الى الاسباب ليحصل له اول
المنازل واما ما استروحوا اليه من الآيات فنقول لم لا يجوز ان يكون
المراد بقوله لو نشاء ننزل عليهم من السماء آية اما مخصوصين يؤمنون عند
رؤية الآيات الهائلة ونحن لا ننازع في ذلك وانما ننازع في قولكم ان
كلهم لو اضطروا لامنوا وان سلمنا ان المراد بذلك كافة الخلق لكنا نقول
المراد بذلك انه يسلب قدرهم ويفعل الخضوع فيهم ثم وان سلمنا انهم لا بد
وان يختاروا الايمان اذا راوا الآيات الهائلة لكن ذلك الايمان لا ينفعهم ولذلك

لا ينفع الكفرة بايمانهم يوم القيامة قال الله تعالى أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا وانما يقولون انه
ان لو امنوا اطاعوا مختارين واذا كان كذلك فيكون الجائهم الى الايمان عبثا لا
فائدة فيه ولان الايمان الواقع مع الالجاء اما ان يكون وقوعه منهم على سبيل الطوع والا
جبرا فعلمه ان يلجئهم الى ذلك لانه كاللطف الذي لا يجوز تركه او لا على وجه الا
جبار فصح ان الله اراد ذلك منهم على وجه الطوع فقد آل الامر الى الضعف والقصور
تعالى الله عنه المسلك الثالث هو انا نقول اجمعت الامة على ان المديون عليه
اذا قال للمستحق الدين والله لاقضين حقك غدا ان شاء الله او ان اراد الله ثم مضى ذلك
اليوم ولم يقض دينه فانه لا يحنث ولولا ان الله اراد ان لا يقضي دينه لحنث فان قالوا
ان صيغة ان شاء الله ما وضع لحقيقة الشرط وانما وضع لقطع الحلف عن النفاذ وليعلم
انه في ذلك شاك ومتردد قلنا هذا باطل لان العلماء اجمعوا على ان الحنث لا يتحقق
في الصورة المفروضة فقد اجمعوا على ان الحنث انما لم يتحقق لانتفاء شرطه المثبت
عن الحالف وكل من ينظر في هذه المسألة يتيقن بعدها ان العلة فيه ما ذكرناه فالمراغم فيه
كالمراغم في نفس الحكم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بصيغة ان شاء الله الى ان
تقع عنده الالجاء فاذا انقضى اليوم ولم يقع الالجاء علمنا انه ليس في المعلوم ذلك اللطف
قلنا هذا ايضا باطل لان هذه الصيغة قد تصدر من الغر الجاهل الذي لم يخطر بباله
معنى اللطف فكيف يحمل منه على ذلك ثم يلزمهم ان يحنث من علق يمينه بصريح الارادة
وذلك باجماع الامة باطل ولان الصيغة الصادرة من الحالف غير متغيرة ممتنعة من
دون شيء يوجب اجراءه على ظاهره اذ لو جاز تغييره لجاز التوكيل المطلق والاقرار
المطلق ببعض الاوقات ومن بعض الاشياء وذلك بالاجماع باطل المسلك الرابع
ان نقول اجمعت الامة على اطلاق كلمة لا يستقيم الا على مذهبنا وهو قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وهذا هو ترجمة مذهبنا فان قالوا لم لا يجوز حمل هذه الكلمات

شاء اللطفا

على حصول بعض مراداته دون البعض فلما لا نعلم ان المسلمين لما يطلقون ذلك في معرض
الثناء على الله وتعظيم سلطانه وذلك لا يتحقق الا عند حصول جميع المرادات الا ترى انه لا يجوز
تعظيم شأن الواحد منا وتفخيم سلطنته اذا حصل بعض مراداته واتفاق ان المسلمين
قد اطبقوا على اطلاق هذه اللفظة عند حدوث افعال مخصوصة من العباد من غير
تخصيص بعضها دون بعض جيدا كان او قبيحا فكيف يجوز تخصيص ذلك بحصول ما يريده من افعال
نفسه فان عارضونا بقوله استغفر الله من جميع ما كره الله فلما سلمنا ان اللفظين
ان لا يحملا على التناقض اذ فيه نسبة الامة الى الزلل فسلمنا انه لا يجوز حمل قولهم ما شاء الله
كان على حصول بعض مراداته فلم يبق الا ان يحمل الكراهة هاهنا على النهي واستعمال
لفظة الكراهة فيما المراد منه النهي سائغ فيكون معناه استغفر الله من جميع ما نهى الله عنه
فاما الجواب عما احتجوا به اولا ان الامر انما يعتبر امرا بارادة المأمور به فنقول هذا بناء منهم
على ان امر الله وخطابه صيغ وعبارات وحروف واصوات وذلك عندنا باطل
على ما سنوضحه ان شاء الله على انا ولئن ساعدناهم على ذلك الا انا نقول لم لا يجوز ان تكون
صيغة الايجاب تتميز عن صيغة الاباحة بارادة كون الصيغة ايجابا وهو ظاهر يلزم منه الامر
بما لا يصح ان يراد فلما الامر بالمحال عندنا جائز على ما سبق برهانه وبيانه وعلى
ان ذلك لا يدل الا على كون المأمور به مما يصح ان يراد فاما ان يدل على كونه مرادا فكلا
وقولهم يلزم ان لا يبقى فرق بين امر الايجاب وامر الاباحة قلنا لم لا يجوز ان يفارق
الايجاب الندب باستحقاق العقاب بترك احدهما دون الآخر ويفارق المندوب الاباحة
باستحقاق الثواب على فعل احدهما دون الآخر وقولهم انه لا يمتنع منا جعل الصيغة
الواحدة امرا تهديدا اذا وجد فيها ارادتان قلنا اما على مذهب شيخنا ابي الحسن
رضي الله عنه فهذا غير لازم لان عنده ارادة الضدين ضدان غير انه نظر لان
الجاهل بتضاد شيئين يتصور منه ارادة اجتماعهما ولو كانت الارادة بالشيء تضاد

ارادة ضده لم يلزم ان يضاد تلك الارادة نفسها وهو محال ولان من امر عبده بتصدق على الخبز
لا يدور ان يصح منه ارادتهما والا لزم استحالة كون المأمور به مرادا وذلك بالاتفاق
باطل والجواب الصحيح هو ان ارادتي الضدين وان لم يكونا متضادين الا انه يمتنع
بالاتفاق اجتماعهما لامر يرجع الى ... ولهذا العاقل لا يتأتى منه ارادة لاتصاف
الجسم الواحد دفعة واحدة بالسواد والبياض مع العلم بتضادهما فكذلك ... سلمنا
ثم ان شيخنا ابا الحسن اورد صورا تحقق فيها الامر بالشيء مع عدم ارادة المأمور به
فمن ذلك ان النبي عليه السلام اذا اخبر رجلا من امته وقال ان امرتني ولدك بخمس خصال وافترضت
عليها ثم ذكرها ولو امرته بعشر خصال ثم حططت عنه خمسا لاطاعك
في الخمسة الباقية وغرض الاب الطاعة في الخمسة فاذا امر ولده بالخصال
العشر على قصد حط الخمسة منه فقد تحقق هاهنا الامر دون الارادة ومن ذلك
ان سلطان الوقت لو انهي اليه واحد بانه ضرب العبد لتقاتله ومن عند الملك
فادعى عبد الرجل الى موافقته في المضار والمشاق فاذا احضر الملك الرجل وهم
بقتله فقال الرجل معتذرا ان عبيدي لا يطيعون امري فقال الملك مرهم بحضرتك
فان اطاعوك تبين كذبك وان خالفوك قبلت عذرك فاذا قال الرجل لعبيده والحالة
هذه افعلوا كذا فلا نستريب انه يريد مخالفتهم مع انه وجد الامر نحو العبد
فان قالوا ما ذكرتموه ليس بامر وانما هو امتحان قلنا لو لم يكن امرا لما تمهد عذره
عند الملك ولان العبيد قد فهموا ان سيدهم امرهم بذلك على انا لا نقول
انه ليس بامر حقيقي بل مجاز مثله في كل الاوامر حتى انه لا يوجد في العالم امر حقيقي ومن ذلك
ان الواحد منا اذا اخبر غيره انه لا يطيعه عبده اذا امره ثم امره فانه لا يريد طاعته
اذ العاقل لا يريد تكذيب نفسه ومن ذلك ان الله امر ابراهيم بذبح اسماعيل ثم نسخ
ذلك الامر قبل الذبح فعلم انه حين ما امر بالذبح ما كان مريدا له وتقرير ذلك
نجده في كتب الاصحاب فاما الجواب عما احتجوا به ثانيا من انه يلزم ان يكون

العاصي مطيعا لله تعالى فيقول لو كان صدور المراد ممن هو دون المريد طاعة لكان الواحد
منا مطيعا للسلطان اذا فعلنا ما هو مراده وان لم نعلم ان ذلك مراد السلطان
فيكون مطيعا لمن لا يعرفه وذلك محال ولانه يلزم ان يكون مطيعين لانفسنا اذا فعلنا
ما نريده ولانه لو كان موافقة المريد في ايقاع مراده طاعة له لكان موافقته في ارادته
طاعة له ومعلوم ان الله يريد موت الانبياء ونغفية الشياطين فينبغي ان يكون مطيعين
لهم اذا اردنا ذلك والتحقيق ان الطاعة انما تتحقق عند موافقة الامر الا ترى انه يقال
فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ويقال الرعية طائعة امر سلطانها
ولا يقال طائعة لارادة سلطانها اذ ذلك اظهر من ان يحتاج فيه الى تكثير الامثلة
فاما قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فان لفظة الطاعة فيها لا بد من
تاويلها لانه يوجب موافقة الشفيع في شفاعته طاعة له وذلك باطل
بالاتفاق فعلم ان لفظ الطاعة هاهنا مجاز ولهذا استعاره من الاجابة واما
قول الشاعر رب من انضجت غيظا صدوره فانه لا بد من تاويله لان الموت
من فعل الله والطاعة لا تجوز عليه ولان موافقة المتمني لا يكون طاعة له فلا بد
وان يكون المراد بقوله لم يطع لم يجب واما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
فقد قال سبحانه ليس المراد به جملة العباد اذ لا صيغة للعموم عندنا بل المراد
منه البعض فنحمله على المومنين والذي يوضح ذلك ان معظم القران المشتمل
على اضافة العباد الى الله المراد بها المكرمون بالاضافة اليه وهم المومنون وهذا
هو الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد واما قوله تعالى سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فقد قال سبحانه ان الكفار ما كانوا عالمين بالله
ومن لم يكن عالما بربه كيف يكون مستيقنا في قوله لو شاء الله ما اشركنا اذا العلم بمشيئة
الله فرع على العلم بوجوده بل صدر ذلك منهم على طريق الاستهزاء والاستخفاف
بما سمعوه من النبي عليه السلام من تفويض الامور كلها الى مشيئة الله تعالى
فلذلك رد الله عليهم والدليل عليه انه تعالى نسبهم الى التكذيب بذلك فقال

كذلك كذب الذين من قبلهم ثم قال ان يتبعون الا الظن اي لم يصدر مقالتهم
عن علم ويقين واما قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمدلول الاية
خالية عن ذكر الارادة والامر فليس اظهار الارادة فيه باولى من
اظهار الامر فنحمله على ما يوافق مذهبنا وهو الذي قاله بعض المفسرين من ان
معناه ما خلقت الجن والانس الا لامرهم بالعبادة وايضا فان اللام المذكور في
الجن والانس لا يوجب الاستغراق كما هو مذهب سيبويه والمبرد وغيرهما لان
من قال شربت الما ولبست الثوب لا يلزمه ان يكون قد شرب جميع المياه ولبس
جميع الثياب بل هو موضوع لتعريف الجنس ونحن نحمله على الجنس بالنسبة الى
المومنين وان سلمنا انه للاستغراق الا انه لا بد من تخصيصه بالصبيان
والمجانين فان الباري ما خلقهم للعبادة فاذا جاز لنا حمل تلك الصيغة مع عمومها
على البعض جاز لنا ان نحمله على المومنين بما سبق من الادلة العقلية والسمعية
وبالله التوفيق

الباب الرابع في صفة الكلام وفيه فصول الفصل الاول
في قدم القران مذهب اهل الحق ان كلام الله لا اول لوجوده وهو ليس بحرف
ولا صوت بل هو دلالات عليه واختلفوا في انه هل يوصف في الازل بكونه
امرا ناهيا فمنع عبد الله بن سعيد من ذلك وقال انما يتصف بهذه الصفات
اذا خلق المكلفين وافهمهم بانه يريد ان يفهمهم من كلامه حتى انه اذا افهم المخاطبين
ايجابا او ندبا اتصف كلامه حينئذ بكونه امرا وان افهمهم تحريما او تنزيها اتصف
بكونه نهيا وكذلك ترددوا في انه هل يتصف في الازل بكونه خبرا ام لا وذهب
[illegible] بعضهم الى ان الكلام [illegible] في الازل امرا نهيا خبرا
اما المعتزلة فقد اتفقوا على انه لا يرجع الى الباري صفة من كلامه ولنا

كونه متكلما ووقع اطلاق الكلام [illegible]
وسائر الاعراض ومن خلق الكلام ثم انهم بعد ذلك افترقوا فالنظام ذهب
الى ان الكلام جنس [illegible] يخلقها الله في الهوا ويدخلها الاسماع ثم حته في
ذلك ابو هاشم فانه يقول ذلك الجنس [illegible] المسامع فيسمع بل يقول الجزء
الهوا المتشكل بشكله ويحدث في الهوا اشكالا اعدادا على شكل واحد فاذا سمع
طائفة كلاما فانما ذلك لانه يقرع اذن كل واحد منهما بشكل بعينه والاكثرون
على ان كلام الله عرض يخلقه في محل وهو لا قد اتفقوا على اطلاق القول بانه
مخلوق الا محمد بن شجاع فانه منع من ذلك فقال لان المخلوق ينبئ عن كونه موضوعا
كذبا لقوله تعالى وتخلقون افكا وقوله ان هذا الا خلق الاولين اي اكاذيبهم
اما الكرامية فقد ذهبوا الى ان الكلام هو القدرة على القول ثم اختلفوا فقالوا الكلام
الله قديم واما قول الله فحادث واتفقوا على انه يحدث في ذاته تعالى ان اسكن في القايلين
بحدوث القران شبه منها ان قالوا لو كان كلام الله قديما لوجب ان يكون
في الازل امرا ناهيا بلا مامور ولا منهي فيكون كلها لا مكلف في الازل
منا لو اخذ يامر وينهى من غير مامور ولا منهي لكان ذلك عبثا او هذيانا وذلك
على الله محال ومنها ان قالوا لو كان الباري فيما لم يزل قايلا انا ارسلنا نوحا الى قومه وتلك الكيف
[illegible] اصحاب الفيل فلما ارسلنا نوحا الى قومه وتلك امة قد خلت لكان
خبرا عما مضى بالنص فيكون كذبا وذلك على الله محال ومنها ان قالوا
اجمعت الامة على ان السور المتعددة كلام الله ولا سبيل الى اثبات قرانين
احدهما الكلمات والسور الموصوفة بالحروف والاخر الكلام القايم بذات الباري
لان الاجماع منعقد على بطلان هذه المقالة واتفقوا على ترك من يلتزم

قال يا رب طه ويا رب يس وذلك كله يدل على ان القران محدث والمعتمد
ان اثبات [illegible] كلام الله تعالى ان يقول لو كان كلام الله تعالى محدثا لكان اما
ان يكون قايما به او بغيره او لا في محل فمحال ان يقوم به لانه يوجب كونه محلا
للحوادث وهو باطل كما مر ومحال ان يقوم بغيره لانه لو كان
متكلما بكلام يخلقه في غيره لكان متكلما بكلام من نوع ذلك المتكلم به او
او صفاته كما سبق لان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى [illegible]
لا معنى للكلام عند المعتزلة الا اصوات مخصوصة فلو كان متكلما بكلام
يوجد في غيره لجاز ان يكون مصوتا بصوت يوجد في غيره [illegible]
اذ ليس الكلام بمزيد على ما هو الاصوات ويلزم منه ان يكون الباري مصوتا
بخيرا لانها ترى اصطفاق الرياح تعالى الله عنه علوا كبيرا ولانه لو جاز
ان يكون متكلما بكلام يوجده في غيره جاز ان يكون اسود بسواد يخلقه في غيره
او متحركا اذا خلق هذه المعاني في غيره وذلك كفر ولانه لو كان المتكلم
متكلما بكونه فاعلا للكلام لكان المتكلم فاعل الكلام لانه لا يمتنع العلم بكونه متكلما الا
بعد العلم بكونه فاعلا وذلك باطل لانا نقطع بان من صدر منه
الكلام فهو متكلم وان لم يخطر ببالنا انه فاعل له او ليس بفاعل له ويلزم
منه ان يكون الطائر [illegible] فاعلا ضرورة كما ان العلم بكونه متكلما ضروري
وكذلك لا يتفق بالعلم بما ذكرناه [illegible] ان كلام الله
لو قام بجسم من الاجسام لاشتق لذلك المحل منه اسم او صفة نعت
لان المحل اذا قامت به صفة فانه يشتق منها اسم المتحرك والمتسكن [illegible]
الجسم فعلى هذا يلزم ان لا يكون [illegible] لا [illegible]

وذكر [illegible]

لانا اوجبنا به حالة لان الجسم قد يتغير بالسواد والسامع له لا يرجع
منه عند ذلك الى المحل حالة علما بانه ان يكون لغيابها به والعلم او الجسم
الاطلاق فيلزم انه لو قام كلام الله بجسم ان يكون المتكلم بذلك الجسم
خبرا وعدا او نهيا فان قيل هذا باطل بالاذ اخلق الله شيئا
او خلق رزقا او حيوة او موتا او نعمة او احسانا فان الخالق والرازق
والمحيي والمميت والمنعم والمحسن هو الله والانسان اذا اثبت كتابه
في محل او قتلا او كسرا او جرحا او ظلما فان الكاتب والقاتل والكاسر
والجارح والظالم ذلك الانسان ولا يرجع منها الى المحل وصف
وكذلك العالم تقوم ببعض اجزا الجملة ثم يستخرج الحكم الى الجملة
العالم على [illegible] من الوجما [illegible] جميع اوصاف المعنى الى
المحل وانا الذي اوجبنا رجوعه الى الله هو الوصف الخاص وقد يكون
الشيء مخلوقا او رزقا او انعاما او احسانا او قتلا او ظلما ليس من
خصوصياته ان الرزق عبارة عما ينتفع الانسان به ثم قد
يكون شهوة وقد يكون قدرة وقد يكون علما وسمعا وبصرا او مطعوما
ومشروبا وكذلك المخلوق فقد يكون لونا وطعما ورائحة والكتابة
فقد يعني بها حركات يد الكاتب وقد يعني بها حصول اجزا الحبر على
الكاغد على ترتيب مخصوص وكل ذلك يرجع من خواص اوصافها الى المحل
ابها فان قالوا قلنا اذا ثبت هذا فلعل الخلق والرزق اسم الخالق
والرازق [illegible] لان الخالق والرازق هو القادر على الخلق والرزق
وهو موصوف بالقدرة واما الكاتب فانما يستحق هذا الاسم لما

قام به من ترتيب الحروف على وجه منظوم وارادة ذلك والحركات التي يفعلها حالة
الكتابة واما حصول الكتابة في الكاغد فمعناه تسويد بياض الكاغد ولا نسلم رجوع
الاخص من اوصافه الى محله اذ يقال له اسود اما الظلم فهو ايضا اسم عام لانه
قد يكون قتلا وقد يكون ضربا او غير ذلك ثم ان عنى به حركات الظالم وارادته الفعل
المستعقبة للالم فعنده بمجرى العادة فذلك قائم به ويرجع منها الى محلها الاخص واما
الموجود في المجروح والمظلوم فليس هو الا الالم ونعرف البنية فلا يسلم انه يرجع
من اخص اوصافه الى محله الاخص واما العلم القائم ببعض اجزاء الحي فان عندنا لا يطلق
الصفة الا على تلك الجزء واما على ما عداه من الاجزاء فبالمجاز كما يقال للزنجي اسود مع
ان باطنه ليس باسود فقد اتضحت هذه الطريقة واندفعت المعارضات عنها
واما الجواب عما احتجوا به اولا فان الامر في الازل بلا مامور يكون عبثا
فمعقول انه عند الله سعيد لن نتكلم من قوة هذه الشبهة مذهبا ضعيفا وهو
ان كلام الله في الازل لا يتصف بكونه امرا ولا نهيا واعلم ان ما ذكره فاسد من وجوه
الاول ان كل ما خرج عن كونه امرا او نهيا وخبرا واستخبارا فانه لا يتعقل في العقل
كونه كلاما الثاني وهو ان كون الكلام امرا ونهيا ان كان لذاته لزم ان يكون امرا
زايدا او بالفاعل وقد بينا ان الفاعل لا يقدر على جعل الذات على صفة الا اذا قدر
على الذات فيلزم ان يكون الكلام القديم مقدورا وهو محال لا لمعنى وذلك المعنى
ان كان قديما لزم منه ان يكون الكلام في الازل امرا وان كان محدثا فاما ان يكون
قايما بالكلام فيلزم منه قيام المعنى بالمعنى او قايما بذات الباري ويلزم منه قيام الحوادث
به او يوجد مباينا عن الباري محدثا يكون نسبته لكلام الباري كنسبته الى كلام
البشر فلو اوجب لكلام الله ان يكون امرا لاوجب لكل كلام ان يكون امرا وذلك محال
فان قالوا اذا خلق الله المامورين وخلق فيهم فهم الايجاب او التحريم من كلامه

محدثا

نصف الكلام بانه امر او نهي وليس المامور والمنهي انما يفهمان الايجاب والتحريم من الكلام الا
ترى ان القدرة لما لم تكن ايجابا وتحريما لم يفهم منها ذلك واذا كان كذلك كذا جاز ان
يكون كلام الله ايجابا وتحريما قبل ذلك والا لزم ان يكون الشيء علة لما هو علة له
وذلك محال فالجواب الصحيح ان نقول كما ان العلم في الازل يتعلق بالشيء حين وجوده
فكذلك امره متعلق به حين وجوده وهذا كما ان اهل العصر الذين نحن فيه مامورون بالامر
الذي توجه نحو المعاصرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يكونوا ذلك الوقت موجودين
وكذلك لو ان انسانا وقف ضيعة على اولاده واولاد اولاده الى ما تناسلوا فانه يثبت
موجب كلامه على من سيوجد مثل توجهه على الموجودين كذلك هاهنا وما ذكروه من
ان امر المامور عبث فقول النبي انما يوصف بكونه سفها اذا كان يحسن الفعال
بانه لو وقع على وجه كان حكمة ولو قدر وقوعه على خلافه كان سفها ومن فقد
فرعنا على فاسد الدليل على قدم كلام الله ونظيره من اكتسب العلم بالفواحش
فربما يكون اجتهاده في طلب ذلك العلم سفها والباري عالم به ولا يعد ذلك منه سفها
وقد قال بعض الصحابة رضي الله عنه الانسان قد يحدث نفسه باشياء ويردد فكره في
اشياء وهو كلام لا يسمعه وهو عند ابي هاشم حروف واصوات خفية مع انه لا يسمعه
سامع ولم يكن عبثا فكذلك هاهنا اما الجواب عما احتجوا به ثانيا من انه يلزم من قدم
كلام الله ان يكون خبره كذبا فنقول اجمعنا على ان الباري كان عالما بان العالم
سيوجد ولما احدثه فانه يعلم وجوده وذلك بالاتفاق لا يوجب تغيرا في علمه
فلم لا يجوز ان يكون كلام الله قبل وجود الاشياء خبرا عن انه سيوجدها واذا
وجدت فانه يصير بعينه خبرا عن انها وجدت من غير تغير وايضا فان الله
قال سيهزم الجمع وقال لتدخلن المسجد الحرام وقال ستدعون الى قوم اولي باس
شديد فهذه امور اخبر الله عنها بكلام الاستقبال مع انها قد وجدت الان فاذا
جاز ان يكون الخبر عن ان شيئا سيوجد لا يكون كذبا بعد مضي ذلك الشيء لم لا
يجوز ان يكون الخبر عن ان شيئا كان لا يكون كذبا قبل وقوع ذلك الشيء واما الجواب

في الازل

عما احتجوا به ثالثا من ان الامة مجمعة على ان السور كلام الله فنقول انما يصح اطلاق القول
بانها كلام الله من حيث انها دالة عليه كما انه يسمى المقدور قدرة والمعلوم علما لدلالة
عليهما وكما انه يقولون الرحمن مشتق من الرحمة والرؤوف مشتق من الرافة وانما يعنون به
هذه الالفاظ لا ما هو مدلول اسم الرحمن فكذلك هاهنا قولهم لا سبيل الى اثبات
قرانين قلنا هذا باطل لان النبي صلى الله عليه وسلم سمى المصحف قرانا فقال لا
تسافروا بالقران الى ارض العدو وسمى صلوة الفجر قرانا فقال ان قران الفجر كان
مشهودا وقال حسان بن ثابت ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل
تسبيحا وقرانا اي قراءة ودعواهم اجماع السلف اطلاق القول يا رب طه ويا رب
يس عندكم ممنوع وكيف وقد علم انهم من اشد الناس على القائلين بخلق القران
واعلم ان جماعة من ضعفاء العقول لم يتنبهوا لاجل هذه الشبهة مذهبا لا يليق
بالعقلاء وهو انهم يعتقدون قدم الحروف والاصوات والرقوم والكتابات وهذا امر
فاسد لان الاصوات لها مبتدا او منقطع وكذلك الحروف متوالية متعاقبة ولا
يوجد منها اثنان دفعة ومع هذا فكيف يعتقد قدمها وهذا المذهب على خلاف
العلم الضروري الفصل الثاني في الحكاية والمحكي مذهب اهل الحق ان القراءة
راجعة الى اصوات القاري وذلك مخلوقة والمقروء كلام الله وهو قديم والقراءة
والمقروء بمثابة الذكر والمذكور فكما انه لا يلزم من قيام المذكور بالذاكر لا يلزم قيام المقروء بالقاري
وهكذا نقول في الكتابة والمكتوب والحفظ والمحفوظ وهكذا نقول في حكاية المرء
كلام غيره او يروي شعر غيره فان الموجود لنا هو الحكاية والانشاد فاما المحكي
والمنشد فغير منقضي ونحو هذا مذهب الجمهور من المعتزلة الا ابا الهذيل والجبائي
فانهما قالا اذا قرا القاري لم يحدث القران فيقوم به قراءة ويوجد مع قراءته كلام الله
قائما بالقائل وكذلك يوجد كلام الله مع الكتابة حالا في المصحف فكلام الله ليس هو
القراءة والكتابة بل هو غير الرقوم والاصوات يوجد معهما ثم قالا لو قرا الف

له

هب

فان اراد به واحدا منها بوجد في كل قارئ تلك الا به الواحده والقاري به هو القاري بعينه
ولو انكف قاري من القراه اسمع منه كلام الله والذي انتفي عنه هو بعينه موجود في باقي
ساير القراه ومعرفه هذه المقاله يغني الجواب عنها الفصل الثالث في ان كلام
الله صدق اتفق المسلمون على انه يستحيل ان يكون خبر الله كذبا وخالفهم المعتزله
في ذلك وزعموا ان ذلك جائز الا انه سبحانه لا يفعله لانه لو فعله لكان بفعلها مستحقا
للوم والذم خارجا عن حد الالهيه وهذا تصريح منهم بان الله قادر على ان يخرج نفسه
عن الالهيه وذلك كفر واحتج امام الحرمين رضي الله عنه على استحاله الكذب على الله
بان قال نحن نعلم ضروره ان العالم بالشي يمكنه ان يخبر عنه في النفس خبرا صدقا ونعلم
ايضا ان الخبر الواحد يستحيل ان يكون صادقا وكاذبا دفعه فلو كان الباري كاذبا
لاستحال ان ينتفي ذلك الخبر الكذب لانه قديم والقديم لا ينعدم وذلك يفضي الى
استحاله ان يخبر الباري تعالى عما هو عالم به خبرا صادقا وذلك مما نعلم بطلانه
ضروره فان قالوا كيف تدعون العلم الضروري بان العالم يمكنه ان يخبر خبرا صدقا
عنه مع ان العلم باصل النفس من ادق الاشيا على اثبات كلام النفس ليس
من قبيل النظر بل من قبيل القصد بانه هو الذي يجده المرء من نفسه اذا
اراد ان يامر غيره بشي من اقتضا الفعل عنه في النفس ولم يتاخر في هذا
المعنى احد انما النظر هو اظهار الفرق بينه وبين العلم والاراده وذلك لا يقدح
في غرضنا الفصل الرابع في التحسين والتقبيح اعلم ان لفظ الحسن يطلق
لانسان على ما يوافق غرضه والقبيح على ما يخالف غرضه فعلى هذا يكون الشي الواحد
حسنا في حق انسان قبيحا في حق غيره ويطلق على صفه الكمال والنقصان فيقال
العلم حسن والجهل قبيح ونعني بالكمال وجود شي للشي من شانه ان يكون له اما
لجنسه او لنوعه او بعينه ويطلق الحسن ايضا على ما لا منع منه فاعله
والمباح على هذا المعنى حسن وكذلك افعال الله ويطلق على ما ورد الشارع بالثناء

كلام
مطلب في ...

على فاعله والعطو له واستحقاقه للثواب عليه وفي مقابله القبيح فانه الذي ورد الشارع
بذم فاعله واهانته واستحقاقه للعقاب والمباح على هذا التفسير لا يكون حسنا واذا
عرفت ذلك فاعلم ان مذهب اهل الحق انه ليس للحسن ولا للقبيح بالتفسير الاخير
حقيقه بل هو عباره عن تعلق خطاب الشارع به فاذا ورد الاذن بالفعل يسمى حسنا
واذا ورد النهي عنه يسمى قبيحا ومذهب الجمهور من الفرق الضاله ان حسن الافعال
وقبحها لصفات ثابته فيها وقسموا ذلك الى ثلاثه اقسام الاول ما يدرك حسنه
وقبحه بضروره العقل كحسن العلم بالله وحسن شكر المنعم وحسن صدق النافع
وقبح الكذب الضار والثاني ما يدرك بنظر العقل كالعلم بحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ومنه ما لا يعلم حسنه وقبحه الا باخبار الشرع عنه وذلك
كحسن اربع ركعات في الظهر ووجوب الصوم في رمضان دون ساير الشهور
وقبح شرب القليل من الخمر في شريعه نبينا صلوات الله عليه دون شريعه
موسى عليه السلم وجميع امر الشارع به فلا بد وان يكون ذلك الفعل في نفسه
حسنا والا لقبح منه الامر به وكذلك لولا القبح في المنهي عنه وذلك لا يختلف
بان يعلم جهه الحسن والقبح منه على التفصيل او لم يعلم وطعن على ذلك بشبه منها
ان قالوا الواحد منا اذا قصد تحصيل شي واستوى عنده الصدق والكذب فانه
يرجح الصدق في تحصيل ذلك الشي مثل ان يقال لو صدقت اعطيناك دينارا ولو كذبت اعطيناك
دينارا فنعلم انه يختار الصدق على الكذب فدل على ان الصدق في نفسه حسن ومنها
ان قالوا اذا راى الملك العظيم ضعيفا مشرفا على الهلاك فان طبعه يميل الى انقاذه
وليس يفعل ذلك رغبه في الثواب اذ ربما كان ذلك الملك ملحدا لا دين له ولا ايضا
للشكر والمجازاه اذ ربما كان الضعيف لا يعرف الملك فكيف يطمع الملك في شكره
ولا ايضا لغرض لانه يوافق غرضه لانه ربما تنغص بذلك فعلمنا انه ما اقدم على انقاذه
الا لحسنه ومنها ان قالوا لو كان الحسن والقبح يثبت بالشرع لصح ورود الاذن

والا لما ورد ا

بمشيئة الله تعالى والكفر به وقتل الاولياء وتعظيم اعدائه وتبجيل فرعون وال جهل والاستخفاف
بمحمد وموسى عليهما السلام ولما المبجر ذلك ظلم لنا قبيح لنفسه واما المعتمد في المسئلة ان نقول
لو كان الحسن والقبح صفة لا تعقل الموصوف به الى من لاجله اتصف به والالم يكن لتصافه
به اولى من اتصافه بغيره ولتصاف غيره به وذلك الامر اما ان يكون راجعا الى الفعل
او الى الفاعل فلا يجوز ان يكون راجعا الى الفعل من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما من حيث الاجمال هو انا اذا اثبتنا الحال احلنا ان يكون الشيء علة لغيره لان المعلول
يستحيل ان يكون موجودا ولسنا من القائلين بالحال حتى نقول بان العلة توجب الحال
ما يسقط عنا التعليل واذا اثبتنا الحال فقد بينا مما مضى ان الوجود هو نفس الذات
وما زاد عليه فهو من قبيل الاحوال فالحسن والقبح اما ان تعلل بالذات وحده
فيلزم ان يكون كل موجود موصوفا اما بالحسن واما بالقبح حتى لا يختلف في ذلك
شيئان او يعلل بالاحوال الزائدة على ذواتها وذلك ايضا محال لما بيناه من ان
الحال يستحيل ان يكون موجبا او علة او يعلل بالحال والذات فيكون العلة مركبة وقد بينا
ان ذلك محال واما من حيث التفصيل وذلك لانه لو كان الحسن او القبح ثبت
للافعال لامر راجع اليها لكان لا يخلو اما ان يكون لنفس الفعل او لامر زائد له او لكم
عليه لا جرم محال ان يكون لنفس الفعل لان المتماثلات في الحقيقة قد تختلف في الحسن والقبح
كالسجدة الواحدة فانه يكون حسنا اذا قصد به عبادة الله وتقصير تعينها فقبيحه اذا
قصد بها عبادة الصنم وكذلك تزويج القتل عن الحرم قبيح في شريعة نبينا عليه السلام وليس
قبيحا في باب التراضي وكان تزويج الاخت اخاها حسنا في زمان ادم وقبيحا
في زماننا هذا وكذلك القتل يكون حسنا اذا كان قصاصا وهو بعينه قبيح لو كان
ظلما ولو كان الحسن والقبح لنفس الذات والا لما صح ذلك ايضا فانه يلزم ان لا يبقى
الفرق بين ما اذا صدر عن انسان كلمة الكفر عن الاعتقاد وبين ما اذا صدر

عن الحكاية ولصارت الذوات في العقل متصفة بصفة الحسن والقبح وبلزمه
ويلزمه انه لا يستحق المرء بفعل الحسن والقبح لا ثوابا ولا عقابا وهذه الجملة كما
دلت على الاستحالة بعلل الحسن والقبح بالذات فهي بعينها تدل على الاستحالة
تعليلهما بصفة لازمة للذات بان يقال لا يجوز ان يكون علة حسن الشيء
وقبحه صفة صادرة عن صفة ذاته بشرط الوجود مثلا هذا باطل
من وجوه الاول هو ان تكون صفة الذات موجبة للصفة التي هي علة الحسن والقبح
اما ان يكون من قبيل الواجبات فيلزم ان يوجبه حالة العدم ولا يتوقف صدور
علتها على صفة الوجود وان لا يختلف احكام المتماثلات في ذلك على ما اوضحناه واذا
ليس الامر كذلك علمنا انه لا بد من انضمام امر اخر الى صفة الذات حتى توجب ما هي علة
الحسن والقبح وذلك الامر ليس هو الا الوجود ثم لا يخلو اما ان يكون الوجود موجبا لكون
صفة ذاته موجبة للصفة التي هي علة الحسن والقبح او مصححا فان كان موجبا لزم
ان يكون كل موجود موجبا لكون صفة ذاته موجبة صفة هي علة الحسن والقبح
ويلزم اشتراك جميع الموجودات في الحسن والقبح وان كان مصححا فالمصحح
يصحح الشيء ويصحح عدمه فيلزم صفة محققة لا توجب صفة الذات تلك الصفة التي
هي علة الحسن والقبح صفات تابعة للحدوث ويمثل هذه الحجة القاطعة الدقيقة
الزمناهم على قولهم بان المعدوم شيء ان يكون الجواهر حالة عدمها متمثلة في الجهات
متحيزة الثاني وهو ان الكذب يساوي القتل في القبح فيلزم اشتراكهما في الصفة الموجبة
عن صفة الذات لاستحالة تعليل الحكمين المتساويين بعلتين غير متساويتين
ويلزم اشتراكهما في الصفة الموجبة لها اشتراكهما في الصفة الذاتية في جميع لوازمها
حتى تماثلهما في جميع الوجوه وذلك باطل الثالث هو ان الصفة التي اسندوا الحسن

والقبح اليهما ليس هو كون الفعل عرضا مخصوصا وحادثا وموجودا او كونه معلوما او مقدورا فيكون صفة
مجهولة وذلك مما لا يجوز المصير اليه لانه ليس الحكم باثبات صفة مجهولة باولى من اثبات
ثالث ورابع وذلك الى ما لا نهاية له من الصفات واذ لا يمكن اثبات تلك الصفة
لاستحال استناد الحسن والقبح اليها قلت انه ليس حسن الا شيئا فقبحها لاجل ذلك
الفعل لا بصفة لازمة له فيحال ان يكون غيره لازمة له لان ذلك التنفي لو كان قائما به
لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وان لم يكن قائما به استحال ان يوجب له حكما اذ لو اوجب له
حكما لاوجب لسائر الافعال الحسن والقبح وذلك باطل فثبت انه ليس الحسن والقبح
امرا يرجع الى الفعل فاذن هو صفة من صفات الفاعل ولا يجوز ان يكون تلك الصفة
هو كون فاعله عالما لان العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه ولا لصار كونه قادرا لا
لما لا يؤثر الا في ايجاد الفعل وذلك لا يختلف في الحسن والقبيح ولا ايضا
كونه مريدا لانه يلزم ان يصير القتل الظلم والكذب الضار والايلام المحض من غير عوض
ولا مصلحة حينئذ حسنا اذا قصد ذلك الفاعل الى حسنه ولو اراد ان يكون حسنا
وذلك باطل فلم يبق من صفات الفاعل الا كونه امرا او ناهيا وذلك هو مذهب
بعض اصحابنا وبعض الاصحاب ظنوا ان امر الله ونهيه يوجبان للفعل صفة لكونه حسنا
او قبيحا وذلك باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون افعال الله حسنة لانها غير مأمور
بها واما ثانيا فلان فعل الواجبات احسن من فعل المندوبات والقتل الظلم اقبح من الكذب
الصغائر فلو كان الحسن والقبح صفة لكان الزائد فيه موجبا للزائد في تلك الصفة
ويلزم منه الجمع بين المثلين وذلك محال فقد صح بما ذكرناه انه ليس للحسن ولا للقبح
صفة لكونه حسنا او قبيحا وانما هو مجرد كون الفعل مأمورا او منهيا والله الموفق
فاما ما احتجوا به من انه لو تساوى الصدق والكذب عند العاقل فانه يختار الصدق
فالجواب عنه لم لا يجوز انما اختار الصدق على الكذب لانه رأى القبح في اكثر المواضع

مقرونا بالكذب ورأى اجماع الناس على استقباحه ونشأ عليه فترسخ لهذا السبب
انه قبيح في جميع المواضع فلاجل هذا يعدل عن الكذب الى الصدق فان
فرضوا الى حق شخص ما شاهد احدا قط ولا خالطهم فيمكن ان يقال بانه يختار
الصدق رغبته في الثواب فان فرضوا ان ذلك الانسان غير عالم بالله
ولا بالثواب والعقاب فانا لا نسلم والحالة هذه انه يختار الصدق قطعا
بل ربما يصدق وربما يكذب تحققه وهو انا اذا عرضنا على الشخص المفروض
امرين احدهما ان الواحد اقل من الاثنين والاخر ان الكذب قبيح فلا نشك في انه
يقطع بالاول ويتردد في الثاني فعلم ان هذه القضية ليست بديهية بل هي من
المستحسنات المشهورة واما ما احتجوا به من قولهم ان الملك يميل طبعه الى انقاذ
الضعيف مع انه لا يتوقع منه الحمد والثواب فالجواب عنه ان ها هنا غرض
اخر احدها ان المالك يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادرا على انقاذه ومع
ذلك لم يسعفه فحينئذ يستقبحه لانه خالف غرضه لما قد ذكرنا ان الانسان يقبح
ما لا يوافقه فمن شدة ما استقبح ذلك من نفسه يقر عنده انه قبيح في المواضع
كلها وهذا هو الرقة الجنسية فلهذا يرغب في انقاذه والثاني هو ان الملك
لما رأى الانقاذ في اكثر المواضع مقرونا بالثناء ظن ان الثناء ابدا مقرون بالانقاذ
وهذا وان كان ها هنا كاذبا الا ان له تاثيرا عظيما في النفس كما ان من لسعته الحية
فانه ينفر طبعه عن الحبل المرقش اللون لانه لما رأى مقرونا بالاذى ظن ان الاذى
مقرون به دائما فكذلك ها هنا واما ما الزمونا من صحة الامر بالكفر بالله فذلك لنا
لا يجوز لا لقبحه بل لتناقضه لانه لا يعلم انه مأمور من جهته بان يجهله الا اذا
علمه واذا علمه فلا يكون جاهلا به واما من جوز تكليف ما لا يطاق فكل ذلك عنده
جائز واما ما عداه لكم من تعذر المعرفة اوليائه ونعظم اعدائه فالكل جائز من الله تعالى

بالاسماء الا انا نقول لو وقع هذا الجائز لخرج البارى عن الحكمة والالهية ولكان سفيها
ونحن نقول لو فعله لا يلزم منه ان يكون سفيها فما زادوا علينا الا بكفر صريح وهو تهكم
باقتدار الله على اخراج نفسه من الالهية والحكمة وذلك هو الكفر الصراح اعاذنا الله
منه بمنه

الفصل الخامس في وجوب شكر المنعم لما اوضحنا بوضوح القول
حسن الاشياء وقبحها ووجوبها وحرمتها وابطلنا انما تثبت بالشرع فظاهر بين
انه لا يجوز وصف الافعال بهذه الاحكام قبل ورود الشرع ويخرج من مضمونه انه
لا يجب معرفة الله ولا شكر المنعم قبل ورود الشرع ويؤكد ما ذكرناه من النصوص
قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد ذهبت المعتزلة الى وجوب شكر المنعم
عقلا والغرض من عقد هذا الفصل ذكر شبههم والتقصي عنها قالوا العاقل اذا تدبر
لم يامن ان يكون له منعم يريد شكره على النعم فلو شكره لاثابه ولو لم يشكره لعاقبه
فاذا عرض له هذان الخاطران فلا بد ان يقضي عقله بايثار الخلاص والتوقي من الهلاك
واذا ورد على قلبه هذه الخواطر فانه يضطر الى العلم بوجوب الشكر عقلا والجواب
ان نقول ما قولكم في العاقل المنهمك في الشهوات الذي لا يخطر بباله هذه الخواطر
في مدة عمره اصلا كيف يتوصل الى ادراك وجوب الشكر اذ ليس كل انسان تعرض له
هذه الخواطر وكيف لا نقول ذلك وهذه الخواطر من فعل الله لانه شك والشك الذي
يضاد معرفة الله قبيح والله لا يفعل القبيح فلا بد ان يكون وقوعها بقدرة
العبد واذا كان كذلك فلا بد ان يكون ملجأ اليه لا سيما على اصلهم فان عندهم
من حكم القادر ان يكون مخيرا بين الفعل والترك فثبت بهذا انه لا يجب وقوع
هذه الخواطر فكيف يتوصل الانسان الذي هذا حاله الى درك وجوب الشكر
فان قيل هب ان العقل لا يشهد بوجوب الشكر ولكن العاقل متمكن من الطريقة

التي بيناها والتمكن من الوصول الى الواجب يكفي في صحة الايجاب عليه قلنا
كما ان العاقل لا يحس من نفسه العلم بوجوب الشكر مع الغفلة عن الخواطر التي
ذكرتموها كذلك لا يحس من نفسه وجوب النظر واخطار الخواطر فان حكمتم بوجوب
اخطار هذه الخواطر بالبال وذلك مما ينكرونه وتحكمتم بسقوط الشكر عن العاقل
فذلك ما اردناه فان قيل ان الله يبعث الى المكلف ملكا يذكره ويقول
في نفسه انظر ولا تامن من العقاب قلنا هذا باطل لانا لو راجعنا
العقلاء كلهم لم نجد واحدا منهم يحس من نفسه مكالمة الملك اياه والواحد منا
اذا رجع الى نفسه وعلم ان له غفلات مستغرقة واوقاتا عما وجب عليه من الشكر
فلا يحس في غفلات العمر ان شيئا مما ذكروه وايضا
فلئن سلمنا لكم ما ذكروه لكنه لا يقع الاكتفا بانذار الملك اياه ما لم تعرض الخواطر
والشكوك في ارتكاب العقاب واستحقاق الثواب لان لانذار الملك بمثابة
انذار واحد من الناس ثم لا نذير من الواحد منا لا يحمل العاقل على النظر باتفاق
منهم بل ان ذلك مالوف من طباع اهل الفساد والغفلة فالذي ادعوه
كيف يقع له الاكتفا فهذا ضرب من الكلام لا يثبت معه لهم كلام ثم لئن سلمنا
بان هذه الخواطر لا بد وان تعترض له ولكن ليس فيها ما يقتضي وجوب الشكر
من وجوه الاول هو ان العاقل اذا خطر له الخواطر التي ذكروها فانه لا
يقطع باستحقاق العقاب لو ترك الشكر واستيجاب الثواب لو شكر بل يتعارض
عنده الاحتمالان ومن لم يقطع بعقاب بل جوزه فهو في الحال في اطيب
عيش ولو اقتضى العقل اختيار المتاعب والاعراض عن اللذات
لمنفعة موهومة في الاجل الا ترى ان العقلاء يتحملون البحار والاهوال العظيمة
التي يستيقنونها لغرض التجارة فاذا جاز ركوب الاهوال وتحكيم رياح في ارواح

ض

لا بتغا متاجر وارباح ومظنون من خاج مع ان الذي يبغونه بالاضافة الى ما يوهبونه
نزر يسير فكذلك هاهنا من عرض له الخواطر التي ذكرناها فله ان يقول ان الذي لغرض من حوز
والراحة واللذة حاصلة فالعقل يقضي باختيار اللذة الحاصلة على الموهومة الثاني
وهو ان العبد كما يخطر له ما يقولون فقد يخطر له ان عدو المنعم على مستغن عن شكر كيف
عن تعبي ونصبي فما يؤمنني اني لو شكرته لعاقبني ويقول لم اتعبت نفسك وكنت
مكالي من عبادي ولا ينفعني وهذا ظاهر الثالث وهو ان النعم اذا
كانت حقيرة بالاضافة الى المنعم فقد يقضي العقل في الحالة هذه بالاعراض عن
الشكر كان الملك المستولي على اقطار الارض لو انفق على فقير كسرة خبز يابس
فالفقير لو تعرض لذكره والثنا على الملك بعد مستهزيا ويقال له الاولى بك الاعراض
عن هذا الشكر وجميع ما يناله العبيد من النعم بالاضافة الى الله تعالى اقل واذل
مما فرضناه بالاضافة الى الملك واعلم بان هذه الخواطر سوا
كانت صحيحة او ضعيفة فلا شك انها حيث يتصور خطورها ويمكن ان يعول
عليها بعض العقلا وتحسبها كان يعظمهم الكون الى الشبه فاذا كان يعول بهم
على ان الخواطر تعرض المخوف صاحبها للتخويف وقربنا انه لا يقتضي الخوف
في العادة يسقط جميع ما عولوا عليه هذا واضح

الباب الخامس

في صفة البقا مذهب الشيخ ابي الحسن رضي الله عنه والاكثرين من اصحابه ان
البقا صفة زايدة على الذات شاهدا كان او غايبا ومذهب القاضي وامام
الحرمين والاكثرين من المعتزلة ان الباقي باق لنفسه شاهدا كان او غايبا
ومذهب الكعبي ومتبعيه اثباته شاهدا ونفيه غايبا وهو اختيار الامام والدي
رحمه الله والمعتمد لمثبتي البقا ان قالوا الجوهر قد استمر مع جواز ان لا يستمر
فلا بد له من مقتض لولاه لما كان وجوده اولى من عدمه واعلم ان هذا
الكلام يستدعي اثبات اصلين احدهما ان الجوهر يجوز استمراره والخلاف فيه مع

النظام والذي يدل عليه ان الجوهر لو استحال وجوده في الحالة الثانية لكان استحالته
اما ان يكون لذاته او لامر لازم لذاته ويلزم منه عدمه حالة حدوثه ووجوده
في الحالة الثانية لوجوب تلازم العلة بمعلولها واما ان يكون لصفة غير لازمة له ويلزم
منه حال استمراره تقرر عدم تلك الصفة وذلك هو الذي قلناه بخلاف الاعراض
فان بقاها انما يكون لاجل بقا قايم بها على ما سنبين ان شا الله وقيام
المعنى بالمعنى مستحيل فلاجل ذلك حكمنا باستحالة بقا الاعراض والاصل الثاني
ان الاجسام حالة استمرارها مفتقرة الى الوجود والخلاف فيه مع الجاحظ
وابن الروندي والذي يدل عليه ان وجود الجوهر في الحالة الثانية عين وجوده في
الحالة الاولى ثم هو حالة الحدوث ممكن بدليل جواز وجوده مع عدم ما افتقر اليه
وصحة تغيره ووجوب افتقاره الى الفاعل ووجوب ان يكون مسبوقا بالعدم فكذلك
حالة الاستمرار لان امكانه اما ان يكون لذاته او للوازم ذاته او لامر غير
لازم فان كان امكانه لذاته او للوازم ذاته وجب ان يكون ممكنا ابدا وان
اقتضاه لعارض غير لازم كان الكلام في امكان عروض ذلك العارض له كالكلام في
نفس الامكان فان اقتضاه لعارض اخر تسلسل الى غير نهاية وان اقتضاه لذاته وجب
ان يقتضيه دايما وهو يقتضي الامكان لذاته فيلزم ان يكون الذات دايما ممكنا
فثبت افتقار الجوهر حالة استمراره الى المقتضي بنفسه وذلك المقتضي ان كان ذاته
او امر لازم لذاته لزم استحالة عدمه وان يكون باقيا حالة حدوثه وذلك
محال فاذن المقتضي امر غير لازم ثم لا يخلوا اما ان يكون عدميا او وجوديا
فان كان عدميا فاما ان يكون عدم معنى يوجب عدمه او عدم تعلق قدرة الفاعل
باعدامه والاول مذهب المعتزلة لانهم يقولون الجوهر يبقى الى ان يخلق الله عرضا لا
في محل يوجب عدمه وذلك باطل عندنا لان الضد الحادث اما ان يوجب انتفا
الضد الباقي او يصحح انتفاه ومحال ان يكون مصححا لانه يلزم صحة طرو الضد الحادث
مع انه لا ينعدم الضد الباقي لجواز وجود المصحح مع عدم ما يصححه ولانه لو كان السوا

الحادث يصح لبقا البياض الباقي لزم ان لا يكون الجمع مصححه لا يقال اذ الشي اذا
كان مشروطا بشي استحال اشتراطه بضد شرطه لاستحالة وجود المشروط بدون
الشرط او الجمع بين الضدين ومحال ان يكون موجبا لانه يلزم منه ان يكون كل ضد
مسبوقا بالاخر لا الى نهاية حتى يكون حدوث الحادث منها سببا لانعدام
الباقي والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وذلك محال وان يكون انتفا كل ضد
سوا كان بافنا او بغير باق بضداد يحصل عقيبه والا لزم انفكاك العلة
عن المعلول وذلك محال ولانه لو كان انتفا البياض الباقي معللا بوجود
السواد الحادث لاستحال تعليله بضد السواد لاستحالة تعليل حكم واحد
بعلل متضادة ويلزم منه ان لا يكون الجمع منافيا للبياض وذلك محال ولانه
ليس انعدام الجوهر الباقي بالفنا الحادث باولى من انعدام الفنا الحادث
بالجوهر الباقي اذ الشي كما انه حالة الحدوث متعلق السبب فكذلك حالة الاستمرار
ويلزم منه انتفا الفنا حالة حدوثه وذلك محال واما القول بان الجوهر ينتفي
لان الفاعل ما اعدمه فهو باطل لان القدرة صفة موثرة والانعدام نفي محض
فيستحيل ان يكون من اثر القدرة ولعلنا ننبه على فساد هذه المقالة من وجه
اخر في باب حدوث العالم فثبت ان المقتضي لاستمراره ليس امرا عدميا فان كان هو
من الامور الوجودية فذلك اما ان يكون امرا يوجب استمراره او تعلق قدرة
الفاعل به حالة استمراره وهذا الثاني محال لان الباقي لا يكون مقدورا اما
الاول فلا يخلو اما ان يكون معنى يصح قيامه به حالة حدوثه او معنى لا يصح لقيام
قيامه به حالة حدوثه اما الاول فهو مذهب القاضي لان عنده الجوهر يبقى بالاكوان
به ومذهب امام الحرمين لانه يبقى لقيام جميع الاعراض به وهذه المذاهب باطلة
لان هذه المعاني اما ان تكون شرطا لاستمرار الجوهر او موجبة له ولو كان
شرطا لزم قيامها بذات الباري وصفاته لكونها باقيات ولاستحالة وجود
المشروط بدون الشرط ولان الشرط ابدا يصحح وجود المشروط بعد عدمه ويلزم منه صحة
ان يكون الجوهر باقيا حالة حدوثه غير باق حالة استمراره وذلك محال ولان

الشرط يصح وجوده مع عدم المشروط فكان يجب صحة هذه الاعراض مع عدم الجوهر
ولئن قيل بانها البقا مشروطة بالجواهر فالجواب انه يلزم اشتراط كل واحد منهما
بصاحبه وذلك محال وان كان موجبا لزم قيام الاعراض بذات الباري وصفاته
لاستحالة ثبوت المعلول مع عدم العلة وذلك محال ولانه يلزم وجوب ان يكون باقيا
حالة حدوثه ولان تلك المعاني ان كانت باقية لزم افتقارها الى بقا اخر ويفضي الى
التسلسل وان لم تكن باقية مع انها علة الجوهر لزم استحالة بقا الجوهر لاستحالة
بقا علته فثبت ان المقتضي لاستمرار الجوهر معنى لا يجوز قيامه به حالة حدوثه وذلك
هو البقا هذا اقوى ما يمكن ان يحتج به مثبتوا البقا واما نفاة البقا فلهم
حجج مما احتجوا به انهم قالوا وجود الجوهر في الحالة الاولى غير وجوده في الحالة الثانية
ثم في الحالة الاولى لا يفتقر الى معنى يقتضي وجوده فكذلك في الحالة الثانية وللقائل
ان يقول لا نسلم ان استغنا الجوهر عن معنى يقتضي وجوده حالة حدوثه استغناؤه عنه
حالة استمراره الا ترى ان افتقاره الى الفاعل حالة حدوثه وعدم افتقاره اليه حالة استمراره
وذلك لا تخلص منه ومما احتجوا به ان قالوا الجوهر لا يفتقر الى البقا في كونه مستمرا الا
ترى انه لا يحتاج اليه في حالة الحدوث ويلزم منه افتقار كل واحد منهما الى الاخر وذلك
محال والمختار عندنا ان المقتضي لاستمرار الجوهر استمرار المقتضي لحدوثه فاذا تعلقت
قدرة الله تعالى بايجاد شي واستمر التعلق فانه يبقى ذلك الشي لا محالة التعلق فعلى
هذا الباقي مقدور عندنا والذي يبين ذلك انا قد بينا افتقار الجوهر حالة استمراره
الى مقتضي وافسدنا جميع الاقسام سوى الفاعل فيجب ان يكون المقتضي لاستمراره
هو الفاعل وايضا فلان وجود الجوهر في الحالة الاولى غير وجوده في الحالة الثانية
وقد ثبت افتقاره الى الفاعل حالة الحدوث فيجب افتقاره اليه حالة حدوثه وايضا
فلانا قد بينا ان كانت الاجسام انما تحصل بالفاعل وبينا ان القدرة على الكائنة
تتضمن القدرة على الكائن فيجب ان يكون الباري قادرا على الجسم حالة استمراره
وذلك هو الذي قلناه واعلم ان نفاة البقا تعلقوا بما شبه عليها معقولون

وبها يقولون وذلك انه قالوا لو كان الباقي باقيا ببقاء لم يمتنع ان يكون صفات الله
باقيات ببقاء قائم بها ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى ولان بقاءه ان كان باقيا فيلزم
افتقاره الى بقاء آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وذلك محال قالوا
ولان بقاء الصفات ببقاء الذات لانه لو جاز ذلك لجاز ان يعلم الصفات
بعلم الذات ويقدر بقدرتها ويحيى بحياتها فيكون كل واحدة من تلك الصفات
عالمة قادرة حية ويكون كل واحدة منها الها وذلك محال ويلزم ايضا بقاء
الاعراض ببقاء محلها وذلك عندكم محال فنقول الفرق بين الصورتين ان البقاء
اذا قام بذات الباري وجب له ان يكون باقيا والصفات لازمة الذات
فيجب ان تبقى الصفات اذ لو لم تبق مع كون الذات باقيا لانفك اللازم عن ملزومه
وذلك محال فلهذا المعنى صح ان تبقى الصفات ببقاء الذات لكن لا يلزم من كون
احد المتلازمين عالما او قادرا ان يكون الآخر كذلك كالجوهر والعرض فانه لا يلزم
من عدم تحيز العرض ان يشاركه الجوهر في ذلك كذلك ههنا فان قيل لو كان
البقاء يبقى ببقاء الذات والذات باقية لاجل البقاء لزم احتياج كون كل واحد منهما
الى الآخر في كونه باقيا قلنا الذات انما تبقى لاجل قيام البقاء به والبقاء
انما يبقى لملازمته الذات الباقي وملازمة الذات للبقاء ليس حكما مستفادا من
البقاء فلا يلزم الدور وخرج على هذه النكتة بقاء الاعراض ببقاء محالها اذ الاعراض
لا تلازم محالها فلا يلزم من بقاء محالها بقاؤها وهذا واضح اما الخاتمة فهي
مشتملة على فصول الفصل الاول في ان الله واحد لا شريك له اتفق العقلاء على
استحالة موجودين متماثلين واجبي الوجود والثنوية اثبتوا النور والظلمة ونسبوا
الخيرات كلها الى النور والشرور كلها الى الظلمة والمجوس اثبتوا الاله وزعموا انه
عرض له فكرة ردية فتولد منها شيطان هو اصل جميع الشرور والحجة المشهورة
في اثبات الوحدانية انه تعالى لو قدرنا الهين لكان لا يخلو اما ان يصح اختلافهما
في الارادة او لا يصح ومحال ان لا يصح لانا اذا قدرنا احدهما منفردا فانه يصح
ان يريد تحريك جسم معين واذا قدرنا الآخر ايضا منفردا فانه يصح منه ان

يريد تسكين ذلك الجسم في ذلك الوقت واذا صح ذلك في حالة الانفراد وجب ان يصح حالة
الاجتماع اذ ليس يؤثر ذات احدهما في ذات الآخر ولا صفة من صفاته ان اثرت
في صفات الآخر واذا بقيا على ما كانا عليه حالة الانفراد لزم منه صحة الاختلاف بينهما
ولانه لو امتنع على احدى الارادتين لوجب عليها جميع التعلق بما يصح تعلقها به حالة
الانفراد لاجل وجود الارادة الاخرى لزم قيام كل واحد من الارادتين بالاخرى
لوجوب قيام العلة عن محل الحكم ولزم ايضا قيام المعنى بالمعنى ولانه يلزم تضاد الارادتين
على محلين وذلك محال ولانه يلزم تاثير كل واحدة من الارادتين في الاخرى والتاثير
دليل الحدوث وقد بينا ان ارادة الله قديمة فثبت صحة وقوع الاختلاف بين الالهين
فاذا قدرنا ان احدهما اراد تحريك جسم والآخر تسكين ذلك الجسم فاما ان يحصل المرادان
جميعا فيكون الجسم الواحد ساكنا متحركا وذلك محال او لا يحصل شيء منهما فيكون الجسم
لا ساكنا ولا متحركا وذلك محال او يحصل احد المرادين دون الآخر فيكون الذي حصل
مراده هو الاله والثاني يكون عاجزا وذلك محال لان العجز عن الشيء يقتضي صحة كون
المعجوز عنه مقدورا للعاجز عنه الا ترى ان الاجسام لما لم يصح اقتدارنا عليه
لا جرم لسنا عاجزين عنها وكذلك الجمع بين الضدين لما لم يصح ان يكون مقدورا
لا جرم لم يكن الباري عاجزا عنه فلو قدر زيد عاجزا عن شيء وجب صحة اقتداره
عليه واذا كان كذلك فاختصاصه بالعجز دون القدرة يستدعي مخصصا فاما القادر
على الشيء فلا يلزم من صحة اتصافه بالعجز ان اتصافه بالقادرية الى مخصص
ومخصص وايضا فالذات القابل للشيء قابل لضده ان كان له ضد على التحقيق
ويلزم منه صحة اتصاف كل واحد منهما بالقدرة والعجز على البدل فتخصيص احد الذا
بالقدرة والآخر بالعجز يستدعي مخصصا وذلك على الباري محال ولانه ليس مراد احدهما
بالحصول باولى من مراد الثاني فيلزم حصولهما جميعا او امتناع حصولهما جميعا وقد
بينا انه محال فان قيل الارادة انما تتعلق بايقاع ما يتعلق العلم بوقوعه
واذا علم احدهما وقوع احد المرادين امتنع ان يكون الآخر مريدا لوقوع ذلك الشيء

تنبيه

واذا كان يعلم كل واحد منهما متعلقا بوقوع شي بعينه استحال ان يريد احدهما خلاف ما
علم وقوعه فعلى هذا يستحيل حصول التمانع في الاراده فلنا العلم تابع للمعلوم فالعلم
بوقوع الشي تابع لوقوعه ووقوع الشي ليس لذاته وانما هو لحصول تعلق القدره
والاراده القديمتين بايقاعه فعلى هذا العلم بوقوع الشي موقوف على وقوعه
الموقوف على تعلق الاراده والقدره المتعلقتين به فلو كان تعلق الاراده بوقوع الشي
موقوفا على العلم بوقوعه للزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وذلك يفضي
الى الدور واعلم ان هذه الدلاله مبنيه على صحة وقوع الاختلاف بين الالهين
فلو منعها مانع من ذلك فما جوابه عنه وقولهم لو انفرد احدهما صح منه اراده
الحركه ولو انفرد الاخر صح منه اراده السكون فاذا صح ذلك حالة الانفراد
لزم صحته حالة الاجتماع فنقول اخبرونا عن احد الالهين لو انفرد هل كان
قادرا على ايجاد الحركه فلا بد من الاعتراف به والاله الاخر ايضا لو انفرد هل
كان قادرا على ايجاد السكون فلا بد من الاعتراف به فنقول هل يلزم من صحة
ذلك حالة الانفراد صحته حالة الاجتماع فان قالوا لا قيل لهم فاذا جاز ان
يمتنع على القادر حالة الاجتماع ما لا يمتنع عليه حالة الانفراد فلم لا يجوز ان
يمتنع على الاراده حالة الاجتماع ولا يمتنع عليها حالة الانفراد وان قالوا نعم
قيل لهم فقد جوزتم حصول الضدين في المحل الواحد وهو امر مستحيل فالدليل يبطل
دليلكم لانه لنا لا يلزم من صحة احدهما ان لو امتنع عليه حالة الاجتماع ما صح منه حالة
الانفراد ولو كان كل واحد منهما قادرا لما حصل مراده حالة الاجتماع فلا يلزم
العجز ولان المحل قابل للسواد وحده وللساحق وحده ولا يلزم من صحة قبوله
لهما على البدل صحة قبوله لهما على الجمع فكذلك هاهنا وهذا سؤال واقع ولعلنا
نجيب عنه في موضع اخر فاما الدلاله المعتمده على الوحدانيه فانها تستدعي
تقديم مقدمه وهي ان وجوب الوجود صفه ثابته لا سلبيه وذلك ايضا
تقدم منه مقدمتين احدهما ان وجوب الوجود لا بد وان يكون داخلا في حقيقة واجب

الوجود لانه لو لم يكن داخلا في حقيقته لكان عارضا له فحينئذ تكون حقيقته والعارض
للشي ممكن في ذاته والا لاستقل بذاته ولصح وجوده دون ما هو عارض له وذلك
محال فاذن وجوب الوجود لذاته يصير امكان الوجود لذاته هذا محال
فاذن وجوب الوجود داخل في حقيقة واجب الوجود ومن المقدمات
انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود اجزا منها تلتئم حقيقته لانه يصير يكون واجب
الوجود موقوفا على اجتماع تلك الاجزا فيكون واجب الوجود بذاته ممكن الوجود
بذاته هذا محال واذا قررنا هاتان المقدمتان فنقول وجوب الوجود ان
كان وصفا عدميا وقد بينا انه يجب ان يكون داخلا في حقيقة واجب الوجود
فاما ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات معدوما فيلزم ان يكون واجب
الوجود لذاته واجب العدم بذاته وهذا محال او يكون من جهة كونه واجبا
معدوما ومن جهة اخرى موجودا فيلزم منه ثبوت كثرة في حقيقة واجب الوجود
وذلك محال فقد اتضح ان وجوب الوجود صفه ثابته فنقول واجب الوجود
القايم بالنفس يستحيل ان يكون اثنين والا فلنفرض اثنين فهما اما ان يشتركا في كل شي
او يختلفا في كل شي او يشتركا من وجه ويختلفا من وجه فان اختلفا من جميع الوجوه
لزم ان لا يكونا مشتركين في وجوب الوجود وذلك خلاف الذي قدرناه وان اشتركا
من جميع الوجوه فلا بد وان يخالف احدهما الاخر والا لكان هو هو والا كان احدهما
هو الاخر فيكونان شيا واحدا وذلك خلاف ما قدرناه فثبت انه لا يمكن اشتراكهما
من جميع الوجوه اذ ما اشتركا في الهويه فلا بد وان يقال بانهما اشتركا في شي
واختلفا في شي فيكون واجب الوجود متكثرا وهذا محال لان الاختلاف في
معنى غير وجوب الوجود اذ المشترك ليس بعينه هو الذي اختلفا فيه فما به تباينا
لا يخلو اما ان يقتضيه وجوب الوجود لانه وجوب وجود محض اشتراك
الكل فيه فيلزم ان يصير الكل واحدا ولا امر زايد على وجوب الوجود فيكون
لولا ذلك الزايد لما كان هذا واجب وجود وذاك واجب وجود فيكون

وجوب الوجود معللا بعلة وذلك محال ولان الكلام في اقتضا وجوب الوجود لذلك
الزايد كالكلام في اقتضايه للصفة التي بها وقعت المخالفة بينهما فان كان ذلك
لزايد اخر تسلسل الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يقولوا ابان واجب الوجود لا
يقتضي بمعنى خارج عنه فلم لم يتم وجود كل واحد منهما دون ذلك المعنى فحينئذ
يرجع الطلب من الواسمي الا انهما بماذا اختلفا فيه حجة قاطعة على ان واجب
الوجود القايم بالنفس يجب ان يكون واحدا ومن الادلة انا اذا اقدرنا الهين
فلا بد وان يكون كل واحد منهما قادرا على مقدور الاخر والا لزم عجز كل
واحد منهما عن مقدور الاخر واذا اراد ايقاع ذلك المقدور في وقت معين ثم حصل
ذلك الشي فليس احدهما بان يكون موجبا له فيكون مخلوقا واحدا بين خالقين
وذلك محال لاستغنايه عن كل واحد منهما بالاخر وتنبيه ان يكون المعنى بقوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ما ذكرناه اما الرد على المثنوية من وجوه
اما اولا فقد ذكرنا الدلالة القطعية على حدوث جملة الاجسام سوا كان نورا
او ظلمة وبينا افتقار جملة الحوادث الى محدث خالقها واما ثانيا فلان النور والظلمة
عندهم غير ممتزجين في الازل فلا بد وان يكون للامتزاج الحادث سبب وذلك السبب
ان كان قديما لزم قدم الامتزاج وان كان حادثا افتقر الى سبب اخر لا الى نهاية ولان
القايل انا خالق اذا ظلم فهو اما ان يكون ظلاما فقد صدر من الظلام فعل حسن
وهو الصدق واما ان يكون نورا فقد صدر عنه فعل قبيح وهو الكذب والعجب من المجوس
حيث ارادوا ان لا ينسبوا شيا من الشرور الى الباري ثم جعلوا الشيطان الذي
هو اصل الشرور من فعل الله ولان الفكرة الردية التي عرضت ليزدان كما تزعم لزم
قدم الشيطان وان كانت حادثة لزم افتقارها الى سبب اخر وتقضي الى التسلسل
وان تلك الفكرة ان كانت حسنة فكيف تولد منها الشيطان وان كانت قبيحة فكيف
عرضت للباري ولا يدلس المصير الى قدم الباري والحكم بحدوث الشيطان من
فكرة ردية عرضت له باولى من القول بقدم الشيطان وحدوث الباري من
فكرة حسنة وكل ذلك لا جواب عنه

فصل

الباري في انه ليس لله صفة

بلغ

ورا ما ذكرناه والذي يدل عليه وهو ان كل ما لا يعلم ضرورة كالمحسوسات ومخبر الاخبار
المتواترة والامور التي يجدها المرء من نفسه كالغم والفرح والصحة والمرض فانه لا سبيل
الا من جهة العقل بما هو محتاج اليه كانا اذا علمناه قادرا من العقل بالاحتياج الى ما
هو محتاج اليه كانا لعلمنا بصحة ان يكون الذات عالما اذا علمنا انه يصح ان يكون
قادرا بواسطة علمنا بان الذات حي فلو كان لله صفة وراء ما ذكرناه استحال
ان يعلم من جهة العقل باحتياج الله الصفات الفعلية اذ القديم يستحيل احتياجه
الى شي اصلا واذا استحال هذا استحال ان يعلم من العقل باحتياج الى الشي الذي
يحتاج الصفات الفعلية فلم يبق الا ان يعلم من الشي الذي يصدر عنها ويو
بها وتحديدا بان ذلك ما يؤثر فيه صفات الباري فهو الحادث فلان
الطريق الى معرفة صفات الباري هذه الحوادث وهذه الحوادث لا تدل الا على ما
ذكرناه من الصفات الا ترى انا اذا اقدرنا ذاتا متصفا بالصفات المذكورة من العلم
والقدرة والارادة وقدرنا عدم ما عداها من الصفات فانا نضطر الى العلم بكونه
متمكنا من الفعل فعرفنا ان الفعل لا يحتاج الى اتصاف فاعله باكثر من هذه الصفات
فثبت ان لا طريق الى صفة ازيد مما ذكرناه من جهة العقل واما الدلالة السمعية
فاما ان تكون تواترا او احادا اما الاحاد فلا يفيد العلم واما التواتر فاما ان
يكون محتملا للتاويل او لا يكون كذلك فاما المحتمل للتاويل فلا ينتهض حجة في القطعيات
واما النص المتواتر الذي لا يحتمل التاويل فلو كان موجودا لكان العلم به وبالمراد
منه ضروريا والا لما اختلف عقول العقلا واطلاعهم عليه بعد البحث التام
ولما لم يشاهدهم لم ينقلوا ذلك ولما اوردوه في كتبهم علمنا انه غير موجود وهذا
واضح فان قيل انكم تنكرون على شيخكم ابي الحسن والقاضي حيث اثبتا البقا
صفة لا تزال كان الاشعري زايدة على الذات وما عداها من الصفات
واحتجا بان ظاهر جهة الاية باثبات اليدين متعلقين بخلق ادم عليه السلام قوله تعالى

فرينا من المخلوقات في قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقد صح انه لا يجوز حمله
على الجارحتين ولا يجوز ايضا حمله على النعمه لان اليدين يتثنيان عن شيئين ونعمه الله لا
تحصر على انهم تنحصرا في ولان الايه تقتضي ايجاد ادم بيديه ولا يصح ايجاد الشي بالنعمه ولا
يصح ايضا حمله على القدره لانه حينئذ تبطل فايده التخصيص فان ادم وكافه المخلوقات
في كلها تعلق القدره بهم سوا ولان الله ذكر اليدين على صيغه التثنيه وقدرته واحده
فلم يبق الا حمله على صفتين اليدين على القدره قلنا لا يصح حمل اليدين على القدره
وقولهم ان فيه ابطال التخصيص فنقول التشريف تحقق بتخصيص الله ادم بالذكر كما
شرف عباده المخلصين باضافتهم الى نفسه وان كانت الكعبه [illegible] عباده الله
هذا من سبيل تخصيص البيت والناقه وغيرهما من المشرفات بالاضافات
تخفيفه وقوله تعالى ذكر في بيان هذه الايه في قوله اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت
ايدينا انعاما والمراد به القدره اجماعا والتمسك بصيغه التثنيه باطل لانه قد يعبر
بالشي عن الشي وقد يعبر باليدين عن الكل لا قصد ابدليل قوله بل يداه مبسوطتان
والمراد به القدره اجماعا فبطل ما ذكروه فيقال انه لا دليل على صفه وراء ما ذكرناه
وما لا دليل عليه وجب نفيه لانه لا ينفصل وجوده عن عدمه ولا يكون عددا اولى
من عدد وذلك يؤدي الى اثبات ما لا نهايه له من الصفات المجهوله ولانا
مكلفون بمعرفه وحدانيه الله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والعلم بكون الشي
واحدا فرع عن العلم بحقيقته اذ ما لم يعلم الشي لم نعلم انه واحد وانما نعلم الاله
اذا علمنا جميع ما له من الصفات اذ الاله هو الذات الموصوف بجميع الصفات
القايمه به واذا كان كذلك فلا بد وان يكون عليها دليل والا لكنا مكلفين بمعرفه ما لا
نعلم الا ما لا دليل مع عدم الدليل وذلك باطل بالاجماع والدليل لم يدل الا
على هذه الصفات فيلزم ان لا يكون للباري صفه وراء ما علمناه فان قيل
تمسكون على الفلاسفه حيث اعتقدوا استحاله العلم بحقيقه الاله وتخلفوا

في ذلك بشبهتين الاولى انهم قالوا لو علمنا حقيقه الاله تعالى لعلمنا جميع الافعال
الصادره عنه على التفصيل لان من علم العله كما هي علم انها حقيقيه يصدر عنها
المعلول الفلاني فيتعدى العلم بالذات الى العلم باللوازم ومعلوم ان ذلك لا يخفى
علينا خافيه في السموات والارضين وعلمنا لم يحصل الامر كذلك علمنا انا لسنا
نعلم حقيقته الثانيه انهم قالوا لا سبيل للانسان الى العلم بشي الا اذا
كان ذلك الشي حاصلا له الا ترى ان العنين لما لم يكن له القوه المدركه للذه
الجماع لا يمكنه ان يتصور الجماع ومعلوم انه يستحيل حصول الالهيه لغير الاله
فيستحيل ان يعلم الاله غير الاله قلنا فقد بينا من حيث السمع انه لا بد
وان يكون لنا طريق الى معرفه ذاته سبحانه وتعالى والذي يدل عليه من
حيث العقل انا نعلم بالضروره انتها الممكنات الى موجود غير محتاج الى
غيره وقد بينا ان وجوده عين حقيقته ولا يجوز ان يكون مغايرا له فاذا علمنا
وجوده ووجوبه فقد علمنا حقيقته والا لزم ان يكون حقيقته غير وجوده
الواجب وذلك محال وقولهم العالم بحقيقه العله لا بد وان يكون عالما
بحقيقه المعلول فهذا مسلم ولكنا قد بينا ان الباري ليس عله موجبه بل هو
فاعل مختار فلا يلزم من العلم بذاته العلم بافعاله كما انه لا يلزم من العلم
بزيد وحقيقته العلم بما سيصدر عنه من الافعال وقولهم لا سبيل للانسان
الى العلم بما ليس حاصلا له فذلك عين المطلوب وكيف نتنازع [illegible] في ذلك وليس
في ايديهم الا ضرب امثله يستدلون بها فقدم العوام والمحقق ينبغي ان يقطع
بان كل ذلك امور اجرى الله تعالى العاده حتى لم يجوز خلافا ان يعلم العنين
لذه الجماع والاكمه حقايق الالوان فثبت بهذه الجمله انه ليس لله تعالى صفه
ازيد ما ذكرناه ويخرج من مضمونه انه لا لون لله ولا شهوه ولا نفره
ولا لذه ولا الم وثبت انا عالمون بما له من صفات الكمال وحينئذ يكو

ن

عالمين به على الكمال وانه لا يعلم الباري من صفاته الا ما علمناه والا لكان عالما بصفة لا طريق
لنا الى معرفتها وذلك غاية الطلب منها هو التحقيق البالغ الذي لا ينكشف عن احاط به علما الى
تمويهات الصوفية وترهات الوعاظ من الفلاسفة فان قيل ما حقيقة الاله
قلنا حقيقته اقتداره على الاختراع والذي يدل على ذلك انه لما سال فرعون موسى
عليه السلام عن ماهية الاله فقال وما رب العالمين اجاب عن سؤاله الا بذكر الخلق
والايجاد فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين ولولا ان ذلك حقيقة
الاله والا لما كان الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز على الانبياء الفن الثالث
في افعال الله تعالى واسمائه وفيه ابواب الباب الاول في انه لا يجب على الله تعالى شيء
وان جميع افعاله حسنة اعلم انا قد بينا فيما مضى ان جميع الكائنات واقعة بقدرة الله
ابتداء وابطلنا مذهب الفلاسفة والقدرية في اسنادهم بعض الحوادث الى غير قدرة
الله فهو تعالى خالق كل شيء وقد بينا ان كل ما يفعله الباري فهو منه حسن لانه ليس
فوقه حاجر ولا زاجر ومع هذا اغنينا عن عقد هذا الباب الا انا احببنا ان نذكر كلاما من
تفاصيل المعتزلة ومناقضاتهم في التكليف واللطف والاصلاح الصلاح والاصلح
والالام واحكامها ليستفيد الناظر في كتابنا فساد مذاهبهم ويعرف عظم المنة
من الله على هذه الطائفة حيث عصمهم عن المناقضات والخبط في المعتقدات
ثم ما اختلفوا فيه ان الله هل يقدر على فعل الجهل وايلام البري عن الجرائم ام لا
مذهب النظام الى انه غير قادر عليه لانه لو كان قادرا عليه لصح ان يفعله ولو
فعله لكان اما جاهلا او محتاجا لان العالم بقبح القبيح العالم باستغنائه عنه
لا يفعله كما في الشاهد فان قيل يستوي عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه
ثم العلم بقبح الكذب وصدق الحسن لا يكذب والجهل والحاجة على الله محال
فعلمنا انه لا يكون قادرا على الجهل وذهب الاكثرون منهم الى ان الله قادر على
الجهل والكذب قالوا لان من قدر على جملة من الافعال قدر على بعضها اذ لو
لم يكن كذلك البعض خارجا عن قدرتها والباري قادر على ان يخلق القول بان العالم

ليس فيه ما هو حسن ان يكون قادرا على ان يخلق القول بان العالم قديم لانه هذه
الكلمة محتاجة الى لفظ ليس ولهذا امكننا ان نقوله بدون لفظ ليس وهكذا اذا كان
قادرا على ان يقول الانسان المصر على الكفر وجب ان يكون قادرا على تعذيبه
وان تاب لان صحة تعذيبه لا يتوقف على ان يكون كافرا ولهذا اصح ما يعذبه
وان لم يكن كافرا واعلم انه اذا ثبت ان الله قادر على فعل الجهل وايلام البري
عن الجرائم من غير عوض في مقابلته لا يجوز ان يكون قادرا على القبيح لزم منه صحة
ان يفعل جميع الافعال وان لا يقبح شيء منه وذلك يبطل معظم اصولهم وبهما
عظم اضطراب المعتزلة وميلوا الى الحسن عند الالام مذهب البنوية الى انها تقبح
لكونها الما فقط وهذا باطل لان العقلاء يستحسنون تحمل المشاق وركوب الاخطار
لتحصيل العلوم ويستحسنون شرب الادوية المرة الكريهة لحصول صحة البدن
فبطل ما قالوه وذهب التناسخية الى انها انما تحسن لجناية سبقت من المتالم
فهذه البهائم والاطفال انما تتالم لان ارواحها كانت في ابدان فعصت
الله فعذبت بردها الى هذه الهياكل وهذا ايضا باطل لانهم يتناولون احوالهم
وانه احيوا منهم ان كانوا مكلفين بفعل شيء والكف عن شيء فيكون هذا
اقرارا بان الجناية سبقت منهم وهذا هو قولنا وان لم يكونوا مكلفين
فليس يكون صدور العصيان منهم فان قالوا ان الله قد خيرهم وانهم ان كلفوا
فيصير حالهم اعلى مما كان وان لم يتركوا على تلك الدرجة الدنية فاختاروا
التكليف ثم لم ياتوا بما استحقوا العقاب قلنا انهم لا يختارون التكليف
الا اذا علموا ان حالهم بعد تحمل التكليف انقص من حالهم بعد تحمله فيقع فعلهم
ابتداء النقص والبلية وذلك يبطل مذهبهم فان قالوا ان بعضهم يقع على البعض

ما يستحقوا العقاب علمنا انهم لا يستحقون فاذا كان فيه شبهة البغي وقد منع منه
فيكون اغراء المكلف وذلك ينقض مذهبهم ولانه لو كانت هذه الالام على جنايات
سبقت منهم لما ان يكون التوبة بعدها توجب قبول العذر او لا توجب فان لم توجب
كان ذلك باطلا لان حال التائب كحال الطائع في المدح فيما بين الشاهد فلو جاز
ايلام التائب جاز ايلام الطائع وذلك ينقض ما قالوه ولانه اذا علم الفاسق انه
لا يقبل منه التوبة فانه يقطع الطمع عن الثواب ويشتغل بالمعاصي في باقي العمر
فيكون ذلك اغراء على القبيح وان كانت التوبة توجب رفع الذنوب فكان يجب ان
نقدر على توبة لو اتينا بها لتخلصنا من الالام وجميع المضار ولا شك في فساد هذا
القول وذهبت البكرية الى ان البهائم والاطفال لا يتالمون وهذا انكار للمحسوس
وذهبت المعتزلة الى انه انما يحسن للعوض وهو منافع على حد تبلغ في العظم
ما يصغر في جنبها هذا الالم حتى لو خير المتالم بين تلك المنافع ولم يختر
وصول الالم اليه [illegible] استحقاق [illegible] بين العقلا [illegible] والجاني [illegible] حسن
الالم بالعوض واوجب ابو هاشم انه يكون لطفا للنفس المتالم ان كان مكلفا او
لغيره ان لم يكن مكلفا ولهم فيه خبط عظيم لا يحتمل هذا المختصر شرحه والذي يدل
على فساد ما قالوه هو ان الاب اذا اكره ابنه المريض الذي اشرف على الموت
على شرب دواء كريه علم انه لو شربه لبرئ من المرض فانه يقبح من الغير ان يخلص
الابن من الاب حتى لا يشرب ويحسن من الاب هذا الاجبار فلو كان الانسان
يستحق على الالام منافع عظيمة لكان يقبح من غيره ان يخلصه منها حتى يكون انقاذ الغريق
والحريق قبيحا ويحسن منا ايصال الالام الى الغير ليستحق ذلك الغير تلك المنافع
العظيمة وان نستحق المدح من جهة ذلك المتالم لانا فعلنا به ما استحق به منافع
عظيمة كما انا اذا اجبرنا المريض على شرب الدواء فانا نستحق المدح من جهته وذلك

يفضي الى ان يكون قتل الانبياء وسبي ذراريهم حسنا وان يكون الانقاذ من
الحرق والغرق قبيحا وهذا اكبر مبطل لما قالوه ومما احتجوا به رعاية الاصلح
في الدنيا وهو ما اذا علم الله انه لو خلق انسانا فانه يؤمن فخلق ذلك الانسان ولم يكلفه
تكليفه كان قبيحا وكما انه لو اعطى زيدا او رزقه المال العظيم لا يكون له فيه مفسدة
فيجب [illegible] اي وجوبه والبغداديون ما اوجبوه لكنهم اوجبوا الثواب على الله
وجعل الالم الحقيقي الطافا والذي يبطل هذه المقالة انه لو وجب على الله الخلق
والتكليف لما استحق الشكر بذلك ولو وجب عليه الثواب في الاعواض لما استحق
الشكر ولما استحق الشكر علمنا انه لم يجب عليه شي اصلا والذي يخص به اهل
بغداد انه لو وجب على الله ايجاد من المعلوم من حاله انه يؤمن لوجب ان
يوجده قبل ذلك [illegible] يفعل باهل الجنة لذات لا نهاية لها واوجب انه [illegible]
عليه وليس فيه مفسدة وهم يشتغلون به وذلك محال فثبت انه لا يجب عليه سبحانه شي
بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم

الباب الثاني في اسمائه تعالى وتقدس وفيه فصول الفصل الاول

في حقيقة الاسم والمسمى ذهبت المعتزلة الى ان الاسم مغاير للمسمى وهو عين
التسمية وذهب جماعة من الاصحاب الى ان الاسم عين المسمى وقال بعضنا الاسم
قد يكون عين المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كقولنا الخالق والرازق
وقد يكون لا هو ولا غيره كقولنا العالم [illegible] عالم وقادر وذكر الاستاذ
ابو منصور عن بعض الاصحاب ان الاسم مشترك فقد يراد به التسمية وقد
يراد به المسمى والصحيح من قال بان الاسم هو المسمى باشياء منها قوله تعالى
سبح اسم ربك ومعلوم ان المسبح والمقدس هو الله تعالى لا قول القائلين
وكذلك قوله تعالى تبارك اسم ربك ولا وجه لصرف ذلك الى العبادات وكذلك

قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها والمراد بها انفس الاصنام فانهم عبدوا
الاصنام ولم يعبدوا الالفاظ ومنها اتفاق العقلاء على ان المسميات لها اسما
وان سكت المسمون عن تسميتها حتى لو قيل انا نثبت لو يد اسمه اذا نطق به ناطق
واذا سكت الناطقون عنه لا يتغير له ضد البتة فكيف منه وذلك يدل على ان الاسما غير هذه
العبارات ومنها اتفاق المسلمين على انه كان لله في الازل الاسما الحسنى مع انه لم يكن
في الازل هذه العبارات فعلم ان الاسم هو المسمى ونحن نقول من قال بان الاسم هو المسمى
فاما ان يريد به ان الصيغ والعبارات القائمة بلسان المتكلم هو عين الشخص الذي هو
المسمى او يريد به ان الاسم مدلول هذه العبارات اما الاول فشيء لا يقول به عاقل فضلا
عن ان ينسب المتكلم الى الحسن الاشعري رضي الله عنه وكيف واللفظ قد يكون عربيا او
اعجميا وتركيا والمسمى لا يكون كذلك وان عني به المعنى الثاني فهو ايضا فيه نظر
لان الاسما قد توصف بما لا يصح وصف المسميات بها فيقال هذا الاسم عربي
واعجمي وتركي والمسمى غير موصوف بذلك والمسمى اذا سئل عنه يقال من هو والاسم يسال
عنه بما هو والانسان يوصف بالملاحة والصباحة ولا يوصف الاسم بذلك [illegible] ولا
سمي المليح باسم قبيح فيقال مسمى حسن باسم قبيح والاسما قد يتغير والمسميات لا
يتغير فبطل ما قالوه والحق ما اختاره الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله فقال
الاسم اصوات مقطعة دالة بالتواطؤ على معنى من غير ان تدل على زمان ذلك
المعنى كان الحركة كيفية توجد في الجسم والتسمية عبارة عن اثبات علامة يتبين بها تلك
الاصوات المقطعة ومن ذلك المسمى كان التحريك عبارة عن اثبات الحركة في الجسم
والمسمى هو الذات الذي اثبت له تلك الاصوات كان المتحرك هو الذات الذي
اثبت له الحركة فهذه اعتبارات معقولة متباينة بعضها عن بعض واما قوله سبح اسم
ربك فمثل هذا انما يذكر لتعظيم شان المسبح وتفخيم امره كما يقال السلام على الحضرة العالية

والجانب الرفيع وذلك معلوم من عادة العرب وهذا هو الجواب عن الايات وقولهم بان الانسان
له اسم وان سكت المسمون عن تسميته فالجواب عنه انه له اسما بمعنى انه اذا سمي لا يسمى
الا بلفظة معينة فلما كان لفظه قد تعين لتسميته يقال ان له اسما على معنى ان
من اراد الاشارة الى ذلك الشخص لا يشير اليه الا بتلك اللفظة فكان ذلك اللفظ
موجودا بالنسبة اليه دائما واما قولهم بان الله تعالى في الازل اسما معقول
المعنى بدلالة يصح ان يكون له الاسما كما يقال للسيف وهو في غمده قاطع وان
لم يكن هو بالحقيقة قاطعا وكيف لا نقول ذلك ومعلوم انه ما كان في الازل
هذه الحروف والعبارات فثبت ان المراد به ما ذكرناه **الفصل**
الثاني فيما يجوز اطلاقه من الاسما على الله تعالى اجمعت العقلا على ان كل
اسم ورد الاذن باطلاقه على الباري عز اسمه جاز اطلاقه عليه واجمعت الامة
على ان ما ورد الشرع فيه بالمنع منعناه وما لم يرد فيه اذن ولا اطلاق فالحق
انا لا نحكم فيه لا بالجواز ولا بالمنع وبعض الاصحاب منعوا من اطلاقه و
المعتزلة جوزوا اطلاقه الا اذا كان مشعرا بمعنى لا يصح ثبوته للباري
والذي يبين صحة ما ارتضيناه انا قد بينا ان الاحكام من الوجوب والحظر
والاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل ورود الشرع يستحيل ثبوت شيء منها
ولانه لو جاز اطلاق الالفاظ التي يصح معناها على الله من غير اذن
جاز اطلاق لفظ الفقيه والعاقل عليه لثبوت معناها في حقه ولما لم
يجز ذلك صح ما ارتضيناه **الفصل الثالث** فيما لا يجوز اطلاقه من الاسما
على الله تعالى من ذلك ان جماعة اعتقدوا تقدس الباري عن التاليف والا
ختصاص بالجهات لكنهم اطلقوا عليه لفظ الجسم لظنهم انه بمعناه الموجود
القائم بالنفس وعن هذا المعنى جوزت النصارى اطلاق لفظ الجوهر

الله تعالى والذي يدل على بطلان القولين جميعا ان اطلاق هذه الاسامي على الباري اما ان
يكون بالدليل عقلي او شرعي او بدليل فان كان من غير دليل كان ذلك محض
التلقيب بمجرد التشهي ولو ساغ ذلك ساغ تلقيبه بجميع الالقاب وان كان بدليل
فاما ان يكون عقليا او سمعيا فاما العقل فلا يتلقى منه اثبات اصل الاسما فكيف
يتلقى تفصيلها واما الادلة السمعية فليس فيها ما يدل على تسمية الباري جوهرا
او جسما اذ ليس يدل عليه كتاب ولا سنة واما لغة العرب فليس فيها ما يدل
على تسمية الموجود جسما كيف وهم يصفون الاعراض بالوجود ولو سميت
اجساما لبرزوه وما يدل على فساد مذهب المجسمة خاصة ان لفظ الجسم مما يصح
دخول المبالغة فيه فيقال هذا اجسم وذلك جسيم منه قال عامر بن الطفيل
لعمر علم الحي من وائل بان لنا الذروة الاجسما والموجود والقائم بالنفس مما لا
يصح دخول المبالغة فيه فكيف يكون احدهما الاخر ومن ذلك انه لا يجوز تسمية الرب
في الازل خالقا وان فاظ اقا الكرامية والذي يبين صحة ما ذهبنا اليه ان الخالق
مشتق من الخلق فلو جاز تسمية الباري خالقا في الازل مع عدم الخلق لجاز تسمية
الجسم متحركا اسود وان لم يحدث فيه الحركة والسواد ولان الخالق مع عدم الخلق
محال كالضارب مع عدم الضرب محال فبطل ما قالوه الفصل الرابع
في تفسير الاله اعلم انا لما نظرنا في تفسير اسامي الله تعالى وجدناها على وجه
يستدعي كلاما كثيرا في الكشف عما هو الحق فيها لكثرة ما فيه من المذاهب الفاسدة
ومحاولة كل طائفة تفسيرها بما يطابق مذهبه وهذا المختصر لا يحتمل ذلك
فاكتفينا هاهنا باشارة وجيزة الى تفسير لفظ الاله لغرض يتعلق به في
مسالة الصفات وقد قالت المعتزلة الاله هو القديم وبنوا على ذلك و
قالوا لو كان لله صفات قديمة لكان كل واحد منها الها ونحن نقول هذا باطل

لانه لا يحسن ان يقال يا اله الخلق ولا يحسن ان يقال يا قديم الخلق ولانه
لو كان معنى الاله القديم للزم ان من اعتقد قدم الاجسام ان يعتقد
كونها الهة ومعلوم ان الدهرية يعتقدون قدمها ولا يعتقدونها الهة
فان قالوا وكذلك عبدة الاصنام يعتقدون الهيتها مع علمهم بانهم لا
يقدرون على الاختراع والاله عندكم هو القادر على الاختراع قلنا
اكثر عبدة الاصنام لا يعتقدون فيها الالهية وانما اتخذوها على
صور الانبيا يتخذون ايا ها كالمحاريب المعظمة في المساجد ومن اعتقد
فيها الالهية اعتقد انها تضر وتنفع ولذلك يتقربون اليها بالتضرع والا بتهال

الباب الاول

الفن الرابع في النبوات وفيه ثلثة ابواب الباب الاول
في جواز بعثة الرسل وشرائط المعجزات وكيفية دلالتها على صدق النبي
والفرق بينها وبين الكرامات والسحر وفيه فصول اربعة الفصل الاول
في جواز بعثة الرسل والخلاف مع البراهمة فانهم قطعوا اسباب الشرايع وشبهتهم
في ذلك ان ما يرد به الرسول لا يخلوا اما ان يعلم حسنه وقبحه بالعقل او لا
يعلم فان علم حسنه بالعقل فلا فائدة في بعثتهم وان كان من الافعال حسنة
تتلقى عن البشر وإن كانت في العبادات وزيادة بذل معين مع العلم بتماثل البيوت
والتردد بين جبلين وتخصيص بعض قطع المسافة بتلبية بالقوة وبعضها
بالهرولة ومضاهاة الصبيان في رمي الحجار من غير مرمى والانحنا في الركوع
والتنكيس في السجود وكل ذلك مما يحكم العقل بقبحه او بكونه عبثا وذلك مما
لا يجوز اثباته والجواب عنه ان هذا مبني على ان حسن الاشيا وقبحها صفات
ثابتة فيما يدرك عقلا وقد ابطلنا هذه القاعدة بانه مبني على التحسين
ولئن سلمنا ذلك جدلا لكن من الجائز ان يكون حسن بعض الاشيا وقبحها

ف

مما تقصر العقول عنها وتكل عن دركها مجرد الشرع مبينا لها وليكون اقدام المكلف
على المستحسنات واحجامه عن القبائح بعد وروده اشد مما كان قبله وعلى الجملة
كما نقطع بحسن الامراض والاسقام مع استغنا الرب تعالى عنها لعلمنا بان فيها
مصالح وان لم نعلمها فكذلك من الجائز ان يكون في بعثة الرسل الى الخلايق وتكليفهم
المشاق لهم مصلحة خفية لا يعلمها الا الله ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بقبحها
فاذا ثبت ذلك فنقول بعثة الرسل غير مستحيلة لعينها اذ لا يمتنع في العقول ان
يرسل الله تعالى شخصا معينا الى غيره من الخلائق ليبين لهم الاحكام من الحلال والحرام
ويويده بالدلائل الظاهرة والحجج الباهرة وقد بينا انه ليس مستحيلا من جهة التحسين
والتقبيح فلم يبق الا القطع بجوازها بعينها كما ذهبنا اليه الفصل الثاني في المعجزة
وشرائطها اعلم ان اثبات النبوات المسماة بالمعجزات قد يكون من قبيل مقدورات
البشر كالتصعد في الهوا والمشي على الما وقد لا يكون من قبيل مقدورات البشر كاحيا الموتى
وابرا الاكمه والابرص وقد اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المعجزة على القسمين
ولم يعنوا به تعلق العجز الذي يضاد القدرة بهذه الايات لان من المعجزات ما هي
خارجة عن مقدور البشر وما كان كذلك يستحيل تعلق العجز به بل عنوا به اسفار
افتقار الخلق عليه ولا يبعد في اطلاق لفظ العجز على اسقاط الاقتدار كما يقول
القائل لو اجتمع الخلائق على الاخذ بايدهم لعجزوا عنها ثم ان المعجزة في وضع اللغة
هو خالق العجز لكن جاز اطلاقه على الايات من حيث ظهور تعذر المعارضة عندها
جريا على تسمية الشي باسم ما سببه كتسمية المقدور قدرة والمعلوم علما وحدها انها
فعل خارق للعادة مقصود به التحدي مع عدم المعارضة وهذا الحد يشتمل على
قيود لا بد من شرحها الشريطة الاولى ان يكون من فعل الله او قائما مقام
فعله واحترزنا بقولنا او ما يقوم مقام فعله عما اذا قال النبي اية صدقي ان

الذين يتحداهم لو راموا القيام بمثله اعجزه الله سبحانه عنه فهذا من قبيل المعجزات ولسنا نقول
ان الله اعجزهم عن القيام حالة قعودهم اذ العجز لا يسبق المعجوز عنه ولكن عدم
خلق القدرة على القيام معجزة فهذا السكون بعقل المكنة يقوم مقام الفعل من حيث
يعلم ان ذلك لا يتحقق الا عن قصد من الله تعالى الى تصديق النبي ويمكن
ان يقال بان المعجزة هو العجز المتعلق بالقعود الحاصل لا غير وحينئذ
حاجة الى هذا القيد واعلم انا قد بينا ان جميع الحوادث واقعة بقدرة الله
تعالى وسائر من جملة المعجزات يقع مقدورة للبشر فلا فائدة لهذه الشريطة الا
شي واحد وهو ان دلالتها على الصدق لا من حيث كونها مقدورة للعبد بل
من حيث وقوعها بقدرة الله تعالى حتى ان من اعتقد كون الشي فعلا ولم يعلم
كونه مخترعا لله اما لعدم النظر او لتساهله فانه يعلم دلالتها على الصدق فاذا
عرفت ذلك فالذي يدل على اشتراطها هو ان المعجزة انما دلت لنزولها منزلة
التصديق بالقول وان ما يقوم الفعل مقام التصديق مقام التصديق
بالقول الا عند الصدور صدوره عمن يصح منه التصديق بالقول وهذا واضح
الشريطة الثانية ان يكون خارقة للعادة لان المعجزة لا بد من اختصاصها
بالنبي ليمتاز به عمن ليس بنبي والامور المعتادة مما يشترك فيها الكل فكيف يدل
على صدق شخص معين دون غيره ووضوح ذلك يغني عن الاطناب فان قيل
بم تامنون من ان ما اتى به المدعي من الامور المعتادة في بعض اقطار الارض
قلنا نعلم ضرورة ان قلب العصا ثعبانا وفلق البحر وشق القمر ليس من الامور
المعتادة في موضع اصلا اذ لو كان لنقل واشتهر لتوفر الدواعي على نقل العجايب
والغرايب وعلى انه لا يلزم من كونه معتادا في البقاع من وجه عن كونه خارقا للعادة
مع الذرع فمع التحدي بعينهم لان اعتياد الظهور بالطيران لا يمنع من كونه خارقا للعادة

لو وقعت عن الادعيين على ان يرسل الله تعالى نبيا خارقا على خلاف العوائد فاذا ظهر المدعي خارقا فالله
فما توسيا ان ذلك لو الانقلاب العادة ولانه مفضي عادة تستبين لا انه وقع تصديقا له
فلما لا نسلم ان الذي وقع خارقا للعادة وتوقع امثاله اعتيادا الا ان حجته يحصل كونه
من خوارق العادات بل لو ادعى خلق العادة مطلقا مثل ان يقول انه صادق لان الله
يمنع الناس عن الاعتياد والتنفس في الهواء لكان ذلك من اصدق الدلائل وابينها على الله
على صدق المدعي وسنذكره فان قيل هل يجوزون ان يرسل الله رسولا اثنين في
اوقات متعاقبة او متعودا فان جوزتم فلا يخلو اما ان يكون لكل نبي منهم الا به
من قبله وحينئذ تتكرر الاية الواحدة ويصير من العوائد ويختلف لياتهم فيكون اية
نبي احيا الموتى واية الاخر ابراء الاكمه والابرص وحينئذ يعتبر خرق العادة في
الجملة عادة لتكرر الايات المتماثلة على متعقب من هو له رسالة الرسل في اوقات
متقاربة كالنبيين في الكلام وهو قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى وقد حصر في الانبيا
لانكم ادعيتم ان الله ابتعث من زمن ادم الى نبينا مائة الف واربعة وعشرين الفا
ولو وزعوا على الازمان لكان بحسب التكرار وقال القاضي في الجواب عنه ان الله لم يخصص
كل نبي باية بل خصص بالايات اما محصورين ثم انهم اخبروا ان جاء اقوام مصدقين
صدقوهم ووصوا الخلائق بتصديقهم وفي القصص ان اصحاب الايات هم المرسلون
وقد سئل النبي عليه السلام عن عددهم فقال ثلثمائة وخمسة عشر ولا يبعد ان يكون
المرسلون من لم يكن له اية وقال بعض المفسرين ان هود المخصص باية واليه الاشارة بقوله
تعالى في الانباء عن قوم هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك الشريطة
الثالثة ان يكون تصديقا للتحدي والكلام فيه يقع في ثلث مقامات المقام الاول في
بيان امتناع تقدمها على الدعوى وذلك لان المعجزة انما تنزل لتنزيلها منزلة التصديق
بالقول ومن ادعى انه رسول الملك وقال ايته صدقي ما سبق من الملك من الامور المخالفة

لعادته لم يكن متشبثا بحجة وكذلك هاهنا ولانه لو جاز ذلك لما امكن ان يكون المعجزة الواقعة
على حسب دعوى نبي تصديقا له بل معجزا لغيره وذلك باطل بالاتفاق فان قيل
ما ذكرتم نحو تساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة على عيسى عليه السلام وكان ذلك قبل نبوته
وكذلك شق بطن محمد عليه السلام وغسل قلبه واستخراج علقة منه وتسليم الشجر والحجر
عليه وكل ذلك قبل النبوة واما اذا اخبرنا الله تعالى انه سيظهر خارقا للعادة كذا اذا نشر الله
انسانا بعد موته فادعى انسان عقبه النبوة وتحدى باحيا ميت اخر فقد ظن
بعضهم ان المتقدم معجزة والحق انها ليست معجزة لعدم تعلقها بتصديق المدعي واشتراك
الصادق والكاذب فيه وهذا مطرد في جميع المواضع الاخر صورة واحدة وهي ما نقرب
الان له مثالا وهو انا اذا فرضنا صدور فاعل القطع ثم نبهنا عليه راسه واقعدناه
مكفا على ذلك ثم اقبل بعد ذلك مدعي النبوة انه صدقني ان يحيون الصندوق ويصادقون
فما اثبانا علما نحو ادرجوا الامر على ما ذكر في الاعجاز فيه ان وجهين احدها اخبار عنه
انه من خوارق العادات وذلك مقترن بالدعوى والاخر خلق الثبات عنه
وهاهنا يحتمل ان الله خلق الثبات قبل الدعوى لكن يوجد ذلك يتحقق معه وجه
الدلالة على تصديق النبي ويصيره مقارن للدعوى لكون حصوله موافقا للاخبار
عنه فلا يبعد كونه معجزا المقام الثاني في تاخره والحق انه لو قال اية صدقي ان
الله يحيي هذا الميت ما بين ان يهم الواحد يتكلم بالانتصاب الى ان ينتصب
او قال اية صدقي ظهور اثر تعقبها عند مضي الشهر القابل فاذا حصل الامر على ما
قال كان ذلك من قبيل المعجزات بالاتفاق لحصولها على موافقة دعواه لكنه لا خلاف ان الخلق
لا يكلفون بتصديقه قبل وقوع الموعود ولا خلاف في انه ليس له ان كان صادقا في مقالته فاما
اذا اتى المدعي بتفاصيل شرعه وقال اية صدقي ظهور اية خارقة للعادة بعد موتي فلا جلا
انه لا يجب عليهم قبول شرعه قبل ظهور الاية لعدم علمهم بصدقه فاما بعد ظهورها فانه يدل

ف

على انه كان صادقا فيجب عليهم التزام ملك السر بعد حصول العجز على وفق دعواه المقام الثاني
من شرائط كون المعجزة للتحدي ان لا يقع مكذبا للدعوى كما قلنا اذا قال ان الله يحيي
الموتى وهذا الميت فاذا احياه حيا فقال اعلموا ان الله بعثني لافضح هذا الكاذب
فاجتنبوه ثم خر بعده ميتا فقال جماعة من العلماء ان ذلك يقدح في المعجزة
والاقرب انه لا يقدح لان احيا الميت من خوارق العادات وقد وقع كما ادعاه
اما التكذيب من الانسان الحي فذلك من الامور المعتادة فلا يقدح في المعجزات قال
الامام السعيد والذي لا فرق بين هذه الصورة وبين ما اذا قال انه صدقني ان كلمتم
بدين فانطقها الله بتكذيبه لان صدور الكلام من البدن قبيل الخوارق فاما التكذيب
من المتكلم فليس من الخوارق للعادات فان العلماء قد اتفقوا على الفرق بين الصورتين
والحق احق ان يتبع وليس هذا كما اذا تحدى النبي بان يقول العبد اذا مع فيه فلما مع فيه
عاد بالنار لان هاهنا اخلف في عين ما تحدى به فيتنقض بخلاف ما ذكرناه فان
ما ادعى من خوارق العادات قد وقع والتكذيب ليس من الخوارق بل من الامور
المعتادة وعلى الجملة هذا مشكل وهو مما يستخير الله فيه الشريطة الرابعة
عدم المعارضة وهو ان لا يقابل ما ياتي به مدعي النبوة بمثله فلو قال انه صدقني غلب
العصاة مع دعواه النبوة لم يتحقق معارضته الا ان يعني بذلك الفعل مع دعوى
النبوة فاما اذا لم يقيد بقيد الدعوى فلا يتحقق باتيان مثل ما جاء به من اجل ذلك ...
اقترانه بالدعوى او لم يقدر على بعذر ويتركه بدل على كذب الدعوى الاول الفصل
الثالث في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل صلوات الله عليهم اجمعين اعلم ان دلالة
المعجزة على صدق التحدي تنزل منزلة التصديق بالقول ومعناه ان مدعي النبوة اذا
قال يا رب ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاحي هذه العظام البالية فاذا احياها الله تعالى
يحصل العلم الضروري بصدقه وتنزل منزلة التصديق بصريح القول كان من ادعى في جميع

عظيم لمنه رسول الملك اليهم والملك حاضر فقال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى
فخالف عادتك فاذا خالف عادته بحضرة الحاضرين العلم بكونه صادقا فلذلك
هاهنا فان قيل انما حصل العلم في هذه الصورة لما نعرف من عادات الملك طلب
صلاح الرعية والاحتراز عن الظلم وانتم اذا جوزتم عن الله خلق الكفر والضلال
فاي ما يستقيم مثل هذا الكلام قلنا لو كان سبب دلالة فعل الملك على
التصديق ما ذكرتموه لكان لا يعلم التصديق من لم يحط علما بما ذكرتموه ونحن
نعلم ان ما قلناه يعلمه الصبيان وعوام الناس مع انه لم يحظ بها عمن ما فارقه
السائل خفية وهو ان من احبه بعض الحاضرين عجز عن القول ومحبس
من الكلام ... لونه وانتفخ اوداجه ونظر الى الارض وجهه شزرا فانا نقطع
والحالة هذه الى العلم بغضبه ولا يقدح في ذلك تجويزنا ان يكون ذلك من خلق
الله ابتداء من غير غضب فيه او لتواتر اخلاط اتفق في ذلك الوقت
وهيجانها وكذلك هاهنا والذي يوضح ما قلناه ان الخلق في الاعصار الماضية
ما زالوا مدعوين بدعوى الانبياء وكان الاكثرون يبذلون قصارى المجهود في
الطعن في معجزاتهم عنادا فيقولون انها مخرقة ولعل انها سحر ولم ينقل عن احد
منهم انه اعترف بان الظاهر على يد المتحدي خارج عن مقدور البشر ومتميز عن
السحر والشعبذة والكرامات مع ظهورها على وفق دعواه وعجز الكافة عن معارضته
ثم استراب في وجه دلالته المعجزة بل انما كانوا يستريبون في شرائط المعجزات
معلما ان تعلق المعجزة باقتضاء التصديق مع العلم بشرائطها معلوم اضطرارا
اذ لو كان للنظر فيه مجال لاسترابوا فيه من سبق ولو استرابوا لنقل عنهم
ينقل عن بعضهم شيء ذلك على ما ذكرناه فان قيل سلمنا ان المعجزة في دلالته
على الصدق تنزل منزلة التصديق بالقول لكنه يتوقف على الاثبات

استحالة الكذب على الله تعالى فالدليل على ذلك قال الامام اما الامر بالرضا فانما يثبت
في الحال ولا يتعلق اثباتنا باخبار يتصدى للصدق والكذب فكان المرسل قال للرسول
جعلتك رسولي وسبيل ذلك سبيل قول القائل وكلتك في امري فانه توكيل ناجز يستوي
فيه الصادق والكاذب فان الغرض توجيه الامر بالاشتغال بالاذن وذلك لا يحتمل الصدق
والكذب وان كان اللفظ مشبها للاخبار فلذلك هاهنا ثم قال ولكن لا يثبت صدق الرسول
بمعجز ثبوت الرسالة فيما يشرع من الاحكام الا بعد القطع باستحالة الكذب على الله لان النبي
يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه بتصديق الله اياه وذلك لا يتقرر الا اذا كان الكذب
على الله محالا لكنا قد دللنا على هذا فيما سبق فلا نعيده ثانيا فان قيل هل من المقدور اظهار
المعجزة على ايدي الكذابين قلنا اما الشيخ ابو الحسن فادعى ان ذلك من المستحيلات وفيما
ذكره نظر لان خرق العادة في الحال مقدور الله تعالى فلو خرج عن المقدور بعد تحدي الكاذب
لكان ذلك قلبا للاجناس ولانه لو انقلب لخرق العوائد من الامكان الى الاستحالة بعد تحدي
الكاذب لجاز ان ينقلب من الاستحالة الى الامكان عند قيام زيد او قعوده وكل ذلك مما
لا يجوز المصير اليه فلم يبق الا طريقة القاضي وهو ان ذلك مقدور وقد بينا ان العلم باقتدار
الرب على اظهارها على يد الكاذب لا يقدح في العلم الضروري بانها دليل الصدق كما
ان العلم باقتدار الرب على حمرة الغضبان من دون الغضب لا يقدح في العلم الضروري
بالغضب اذا رأينا احمرار وجهه وهذا واضح فصل الواقع في حقيقة السحر والكرامات
والتمييز بينها وبين المعجزات اعلم ان السحر عبارة عن فن اجرى الله العادة بان يخلق عقيبها
امورا مثل افتراق المتحابين والاكثرون من الائمة جوزوا ان يلج الساحر في الروزنة
الضيقة والانتصاب على راس القصبة والطيران في الهواء ولا يتعلق قدرته الا
بما في محل قدرته فاما المباين كالمحبة والعداوة فانه يستحيل اقتدار العبد عليه
وقد اجمعت الائمة على انه لا يتوصل بالسحر الى احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وانطاق البهائم واما الكرامات فهو ان يخرق الله العادة لدعوة الاولياء

وذلك جائز باتفاق العلماء الا الاستاذ ابا اسحق فانه وافق المعتزلة في المنع
منه واختلفوا اختلافا فالذي لا يحقق يلتحق بها المعتمد شرحه هاهنا هو ظهوره
من خوارق العادات على ايدي الاولياء والذي اختاره المحققون انه يجوز ظهور جميع
خوارق العادات على ايدي الاولياء واعلم ان النصوص للكتاب واجماع الامة
ناطقة باثبات السحر والكرامات فمنها قصة اصحاب الكهف ومنها قصة
ام موسى من الهام الله اياها حتى طابت نفسها بالقاء موسى في اليم ومنها قصة
مريم وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة ومنها تسليم الحجر والشجر
وتسبيح الحصى مع نبينا عليه السلام وكل ذلك من الكرامات لاستحالة
تقدم المعجزات على التحدي واما السحر فيدل عليه قوله تعالى وما انزل
على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه والاخبار فيه كثيرة جدا فان قيل فبم تفرقون المعجزات
عن السحر والكرامات قلنا اما الكرامات فتتميز عن المعجزات
من حيث ان المعجزات تحصل عقيب التحدي بالنبوة بخلاف
الكرامات وبهذا الوجه تمتاز عن السحر فان قدر حصول السحر على
وفق دعوى الساحر النبوة فان الله يقبض عنه فن السحر حتى [illegible]
مثله لانا قد بينا ان اجراء العادة بحصول العلم الضروري عقيب ظهور
المعجزات على ايدي الانبياء يدل على انه سبق في علمه الازلي وارادته
الازلية انه لا يظهر شيء منها على ايدي الكاذبين على ما ذكرناه وخلاف
المعلوم ممتنع الوقوع فهذا ما به تمتاز المعجزة عن الكرامة والسحر وبقي
علينا من اشكالات المعجزات لا شبهة ثالثة اولاها انهم قالوا قد علمنا
ان العالم لا يخلو عن اجسام مختصة بطبائع تقتضي تأثيرات عجيبة

كجذب المغناطيس في حقه الحديد والامطار التي تحدث من اصطكاك بعض
الغمام وهبوب الرياح عند تحريك ماء مخصوص ثم علم الطلسمات واستسخار
الكواكب علوم مشهورة تحدث بسببها من العجائب ما لا تحصى فما انكرتم ان ما
اتى به هذا المدعي من هذا الجنس وثانيها انه لو كان المدعي اذا ادعى
الرسالة فللمدعو ان يقول العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل وصفاته
الواجبة وانه يجوز منه اشتغاف الرجل وكتمه ذلك له المعجز
على صدق المدعي وان اتى به هذا المدعي معجزة وهذا يستدعي نظرا كثيرا
وزمانا طويلا فامهلني حتى انظر في هذه الابواب فان لم يمهله فقد كلفه
ما لا يطيقه وان امهله فيجب ان لا يعود اليه حتى ينتهي النظر نهايته
ولا يتقدر ذلك بزمان معين لاختلاف اذهان الناس ثم لو عاد اليهم
فلهم ان يقولوا لم ينته النظر ولم يثبت بعد عندنا شيء من هذه المذاهب
فيؤدي الى افحام الانبياء وثالثها ان فالواجب تحصيل معرفة الوجوب
في الشرع فلما جاء النبي واظهر المعجزة فللمدعو ان يقول لا يجب علي النظر
في معجزتك الا بالشرع ولا يستقر عندي الشرع الا اذا نظرت في معجزتك فاذا
انظر حتى لا اعلم صدقك حتى لا يجب علي متابعتك فيؤدي الى افحام
الانبياء والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول لو جاز اسناد
المعجز الى الخواص والطبايع لزم ان لا يبعد العاقل ان يكون
لبعض الاجسام خواص لا يمكن المرء منها لامن من الموت
ويمكن من تسيير الجبال وتجسيد الهباء وتصديع تراكيب
الارض والسماء وانبات الحيوانات ومن جوز ذلك كان عن
العقول خارجا وفي تيه الجهل والجهالة داخلا ولان اختصاص النبي

بالاطلاع على تلك الخاصية مع عجز الخلق عن معارضته بعد بذل المجهود ومرور الايام
من اصدق الدلائل على صدقه والجواب عن الشبهة الثانية ان نقول لا يجب على
النبي امهال المدعو لان ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من معرفة الصانع
ان يعلم ان هذا العالم المتغير مفتقر الى مؤثر وكفى فيما احتاج اليه وهو
الامكان وهذا ضروري او قريب منه وان يعلم انه عالم قادر والعلم بذلك
ايضا قريب من الضرورة ولان العقلاء قاطعون باستحالة صدور الفعل
المحكم ممن ليس بعالم وان يعلم وجه دلالة المعجزة على صدق المدعي وهذا
ايضا كما قررناه ضروري فالمدعو ان كان عالما بما ذكرناه امكنه ان يعلم
صدق الرسول على الاستعجال من غير استمهال وان لم يكن عالما بذلك فالظاهر
انه لا يكون كامل العقل ولو كان يحتمل على النبي ان ينبهه ويرشده
اليه ويحصل العلم له بذلك في ادنى ما يقدر الا ترى ان اول كلام نوح
مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فنبه على وجه الدلالة
الصانع ثم قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم
وكذلك ابراهيم قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة يا ابت لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم قال يا ابت اني قد جاءني من العلم
ما لم ياتك وفي القرآن وهو معجزة سيد النبي صلوات الله وسلامه عليه ابتدا
بدلايل التوحيد فقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ثم اتبعه بما
دليل على وجود الصانع وبظاهر لفظها البليغ دليل على النبوة ومن
عرف دعوى الانبياء والفحص عن كيفيتها قطع بما ذكرناه والجواب
عن الشبهة الثالثة ان نقول اذا ورد الشرع وايدها المعجزات

نقد من الشرع واستقر ولا يتوقف وجوبه على علمه بالوجوب بل يكفي فيه تمكنه من العلم بالوجوب
كما ان الاب اذا قال لولده التفت فان رايت سبعا ضاريا فانه يجب عليه الالتفات وان لم يكن عالما
بوجوبه عليه حتى انه لو قال لم يجب علي الالتفات لم الواجب ان رأى سبعا لا العرف ان رأى سبعا
فانه المنع لا الالتفات حتى يحث على الاحتراز ولو افضى سبب النسخ ايجابه بعدما لم يكن معدوما كذلك
هاهنا وعند علمه الانسان باعلامه انه مامور بالصوم مثلا لا يعنى جملة اليوم مع انه لو ترك الصوم في
استمرار اليوم عد عاصيا بالاتفاق فكذلك هاهنا هذا جملة ما اردنا ذكره من احكام الخطاب واستقصا
الكلام فيه لا يليق بهذا المختصر

الباب الثاني في اثبات نبوة سيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم

وسنستعين بصول الفصل الاول في اقامة الدلالة على نبوته
ان اختلفوا بعد ذلك فمنهم من ذهب الى ذلك لاعتقاد امتناع النسخ عقلا وتمسكوا
فيه بان الامر الوارد امر الله تعالى اما ان يكون الامر متعلقا بالفعل دايما او كان متعلقا
بالفعل في اوقات مخصوصة فان لم يتعلق الامر بالفعل مطلقا في جميع الاوقات
مع ان الظواهر المنقولة الينا مشعرة بالدوام كان ذلك تلبيسا لانه لا يدل
على ان المامور بخلاف ما يفهم من هذه الظواهر ولو جاز ذلك جاز تاخير
بيان المجمل والعموم ولما كان في الامكان تعريفنا تابيد شريعة من الشرايع
ولكان ذلك امرا باعتقاد وجوب الفعل في جميع الاوقات مع انه ليس
كذلك في نفسه فيكون امرا بالجهل وذلك قبيح ولو كان الامر متعلقا
به ابدا فالنهي عنه بعد ذلك اما ان يرفع الحكم السابق او لا يرفعه
محال ان يرفعه لانه ليس انقطاع الحكم السابق اولى من انقطاع الحكم الذي
فرض حدوثه [illegible] عن امتناع ثبوت الحكم الثاني لوجوب ثبوت
الحكم الاول وان لم يرفعه كان الحكم السابق [illegible] ثابتا وما صار
منسوخا ولانه يلزم ان يكون الله امرا بالشي وناهيا عنه دفعة واحدة

تعلق

وذلك محال وايضا فلان من شان الامر اقتضاء الفعل بدون المامور مطلقا كان من شان
النهي ان يحاذيه مطلقا فكما انه يتوقف انصراف الصيغة المفيدة عن شي الى شي
على الارادة كذلك يتوقف انصراف تعلق الامر المفهم عن شي الى شي على الارادة فعلى
هذا لو كان امر الله متعلقا بالفعل مطلقا كانت ارادته متعلقة بان يكون جميعه
امره متعلقا به مطلقا فلو نهى عن ذلك الفعل في بعض الاوقات كانت ارادته متعلقة
بان يكون نهيه متعلقا به في ذلك الوقت فيلزم منه ان يكون مريدا لان يتعلق
امره ونهيه بالفعل الواحد في الوقت الواحد وذلك محال ومما يبطل به هذا
القسم قول بعضهم لو كان الامر متعلقا بالفعل دايما كان الله عالما لان
الامر متعلق بذلك الفعل دايما فلو انقطع في بعض الاوقات تعلق الامر عنه
لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال وفي هذا فيه نظر لان علم الله تعالى كما
انه متعلق بان الامر متعلق به في جميع الاوقات فهو ايضا متعلق بانه
سيقطع هذا التعلق في الوقت الفلاني لتعلق النهي به في ذلك الوقت فاذا
نهى عنه فلا يلزم منه انقلاب علمه جهلا ومما يبطل به هذا القسم على القول
بان الحسن والقبح صفات راجعة الى الافعال انه لو كان الامر متعلقا به
ابدا اقتضى ذلك وجوب فعله ابدا ووجوب العزم على فعله ابدا ووجوب
اعتقاد وجوبه ابدا او استحقاق الثواب عليه ابدا فلو نهى الله عنه في المستقبل
دل نهيه على انه قد خفي عليه من حسن تلك الافعال ما كان ظاهرا له او ظهر له
من قبحها ما كان خفيا عليه وانه قصد النهي عما يعلمه حسنا وكل ذلك على الله

محال

واعلم ان العلما قد اختلفوا في حقيقة النسخ والقاضي اختار هذا القسم الثاني
وحده لانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ونحن نختار القسم الاول وهو ان يكون النسخ
بيانا لانتهاء مدة العبادة وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق واكثر من الفقها

والمعتزله وسطل مذهب العاصي بما ذكرناه في ضمن الشبهه والذي يدل على صحه ما ذهبنا اليه ان قبل ما
يبعد الله به يجوز ان يقبح في المستقبل واذا قبح حسن النهي عنه الا ترى انه يحسن ان يقول الله
سبحانه صوموا السبت ما عشتم الا السبت الفلاني وايضا فانه يجوز ان يكون الفعل مصلحه في وقت
ومفسده في وقت اخر كما ان الرفق بالصبي مصلحه في وقت ومفسده في وقت اخر وكما ان ملازمته
جايز فكذلك لا يبعد ان يكون بعض الافعال مصلحه في وقت فيحسن الامر به وفي وقت اخر مفسده
فيحسن النهي عنه هذا اذا علمنا ان التكاليف موضوعه لمصالح العباد فاما على مذهبنا فلا
يخفى جوازه اذ لا يبعد ان يقول السيد لغلامه اشتغل بالزراعه ثم انه ينهاه عن ذلك بعد
وما استدرجوا اليه من انه لو جاز ذلك جاز تاخير البيان عن الجمل والمخصص عن العام
فلذلك عندنا جايز وقولهم بان ذلك يكون تلبيسا لان الظواهر المنقوله الناسخه
بدوام وجوب الفعل علينا وذلك ايضا عندنا جايز بناء على القول بان افعال الله
كلها حسنه وان سلمنا بان التلبيس قبيح لكنا نقول التلبيس انما يكون قبيحا اذا لم يكن
للحكم بما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه فاما ما لا يحتاج اليه فلا التباس فقد بيانه ومعلوم
بانه لا يحتاج المكلف الى معرفه وقت ارتفاع العباده واما ابو الحسين فانه اوجب ان
يشعر الامر الحكيم ماموره بانه سينسخ عنه ذلك الحكم واذا فعل ذلك لم يكن قد اوهم
البطلان لانا مع الشعور به لا نقطع على اعتقاد التابيد فقد اندفع شبهه اليهود
ومن اليهود من ذهب الى امتناع النسخ شرعا واحتج بانه ورد في التوريه تمسكوا
بالسبت ابدا وقالوا بان موسى عليه السلام اخبر بان شريعته لا ينسخ قلنا هذا ايضا
باطل لانه لو كان في شريعه موسى عليه السلام ما يدل على ان شريعته لوجب
اشتهاره لان ذلك من الامور التي تتوفر الدواعي على نقلها كما انه لما كان في
شريعه محمد عليه السلام ما يدل على ذلك لاجرم اشتهر وكان بالحجه فلم يحتج به اليهود
الذين عاصروا النبي عليه السلام ولو كان كذلك لعلمنا ذلك ضروره كما نعلمون من دينا
ضروره ان نبينا اخبر بانه خاتم النبيين فلما لم يحتجوا بذلك في زمان النبي عليه السلام
ولا في زمان عيسى عليه السلام ولم نعلم من دينكم ان موسى عليه السلام اخبر بذلك علمنا
بان ذلك كذب محض وافترا اخترع على موسى عليه السلام على قولهم مع انهم قد غيروا المنزل
(يحكى بانهم تلقفوا هذا الكلام من ابن الراوندي وسمعت من ذهب الى ان عيسى ومحمد الى

كما يسعون الى قومها خاصه وسنبطل ذلك في اخر الفصل والدليل القاطع على
نبوته انه ادعى النبوه وظهر عليه المعجزه وكل من هذا حاله فهو نبي ونقول لو صح
ان الخلايق قد عجزوا عن معارضه ما ظهر على يده من خوارق العادات بعد تحديه بها فانا
ان يكون نبيا والمقدمه الاولى صحيحه وكذلك الثانيه اما المقدمه الاولى
فتبنى على اصول بعضها ضروريه كالعلم بظهوره صلوات الله عليه وادعائه النبوه
ولا اشكال في ذلك انما الذي يحتاج الى مزيد نظر ظهور المعجز على يده والدليل
عليه ان القران ظهر على يده والقران معجز اما المقدمه الاولى وهو ان القران
ظهر على يده واعلم ان هذا وان خالف فيه نفر من اليهود لكن العلم به قريب
من الضروري كما بالطريق الذي نعلم ظهور المعجزات على يد موسى وعيسى عليهما السلام
كقلب العصا ثعبانا وفلق البحر وابراء الاكمه والابرص واحيا الموتى ووجود
الصبي في مكه والملوك الماضيه كذلك نعلم ايضا ظهور القران على يد محمد عليه السلام
وكل ما يقدح به في ذلك فيمكن ان يقدح به في جميع ما ذكرناه من قالوا ان ايات موسى
وعيسى عليهما السلام قد اجتمع على نقلها اهل الاديان المختلفه من اليهود والنصارى
والمسلمين بخلاف ايات محمد صلوات الله عليه فانه لم ينقلها الا امته وكان اليهود
ينقلون ايات موسى عليه السلام وهم على الذله والمسلمون كانوا مخالفيهم على نقل ايات
محمد صلى الله عليه بالسيف والقهر فظهر الفرق قلنا قبلها فكان لا يكون في نقل
اليهود الذين كانوا قبل ظهور سائر الانبياء حجه لانه لم يكن هناك اديان مختلفه
ولم يكن عليهم ذله واذا لم يكن عليهم في نقلهم حجه وانما وصل نقل تلك الايات الى
اهل الذله والاديان المختلفه بواسطه نقلهم وجب ان لا يكون في نقل اهل الذله و
الاديان المختلفه حجه واما المقدمه الثانيه وهي بيان ان القران معجز فالدليل
عليه وهو ان النبي عليه السلام كان يقرا القران على الملا يتحدى به ويدعي عجزهم عن

معارضته وهم ما عجزوا على الاتيان بها وذلك هو العجز عن المعارضة اما انه كان يتحدى به
ويدعي عجزهم عن معارضته فذلك معلوم بالطريق الذي به علمنا تحدي سائر الانبياء بمعجزاتهم
وهو النقل المتواتر ونعود بما ذكرناه قبيل ذلك حرفا حرفا والذي يدل عليه من نص
القران قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا يا
تون بمثله وقوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة
من مثله ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وهذه الايات صريحة في ادعاء
عجز الخلق عن معارضة القران فان قالوا انكم تنكرون على من يقول المعلوم
ضرورة ظهور القران جملة على يد النبي عليه السلم اما التحدي بهذه الايات فذلك غير
معلوم قلنا هذا باطل لان القرا الحفظة في كل زمان يبلغون حد التواتر ويو
بون عليه وما زال الخلف منهم يتلقنون عن السلف محافظين عن المداهنة والاغضا
على الالفاظ حتى ان الصبية يستذكرون على المشايخ ومع هذا الكلم كيف يمكن
الحاق ما ليس من القران به واما انه لم يوجد معارضة القران فالذي يدل
عليه هو ان الدواعي متوفرة على نقل الامور العظيمة في امثال العادات
كما انا اذا اخبرنا ملكا عظيم الشان يعبد الصنم في الشرق والغرب وخبرنا
ان عسكره تواثبوا عليه وقطعوا اربا اربا فانه ~~يستحيل~~ انه يستحيل في العادة
ان لا ينقل ذلك ومعارضة القران من الامور العظيمة لانه يقدح في نبوته عليه السلم
ويبطل دعواه في ذلك فلو قدر وقوعه لاشتهر ولنقله الجاحدون والمنكرون
لرسالته كيف وقد علم جهد الكفرة في دفع امره طلبا وغيظا ان المسلم ومكافحة
المطاعن وجمع الشبهات حتى نقل ترهات مستهلكة نحو ما كتبنا وسخا
فيها فلو وجدت المعارضة لنقلت فلما لم تنقل علمنا انه لم يوجد وافي
فان قيل لعل القران قد عورض الا ان بعضهم جمع النسخ باسرها و[illegible]

لدواعي تها حفظ هذه الدولة وضبط اهل المملكة علينا ومثل هذا الاحتمال
قايم في معجزات جميع الانبيا حتى يقال لعله عورض معجزات موسى وعيسى وابرهيم
صلوات الله عليهم ثم ان بعض متبعيهم بذل للمعارض مالا جليلا رضوا باخفايها
وترك اظهارها وذلك يفضي الى القدح في علمي نبوته ضرورة ولانا نعلم
ان الرسول عليه السلم لم يزل كان مكبا على سجيته بعد التحدي في الدعا الى القرا
ن وتعظيم شانه واعتقاد خروجه عن اجناس كلام البشر فلو ظهر معارضته
من فصحا العرب لكان بالحري ان تذيعوها الاسما واهل زمان رسول الله عليه السلم
من اشد الناس انفة من ان يكونوا محكومين تحت حكم ما الفوا تعظيمه الا بغيا
وحسدا فلو وجدوا الى المعارضة سبيلا لاظهروه ولو اجتمع جميع العالم على
اخفا امر ظاهر لم يجدوا الى ذلك سبيلا حقيقة وهو انهم لو حملوا على الاخفا فهم لا
لكانت النفوس متشوقة الى اشاعته وقد جبل الانسان حريصا على ما منع
ولانهم كانوا يطلقون السنتهم بكل فحش في حق رسول الله حتى كانوا ينسبونه
بالمجانين وما كان من عادته ان يتمول له غلوا بل الاصحاب يبذلون الاموال له لانه في
بعض الاوقات ما كان يجد ملء بطنه طعاما وكان اصحابه في اكثر الاوقات
في غصة ومشقة من الكفار فلو وقعت المعارضة لكان بالحري ان يصرف علمهم
عنه وهذا القران بعد العلم الضروري لا يعقل بعد ما حققناه مما قالوه واما ان
عدم معارضتهم كان لعجزهم عنها فالدليل عليه وهو ان النبي عليه السلم كان يدعي التفرد
بامر لا يقدر غيره عليه وما كان خاملا مرذولا في قومه والكلام الذي كان يتحدى به
ليس من قبيل الغث الركيك الذي لا يلتفت اليه بل كان باتفاق المخالف
والموافق بليغا فصيحا وكان يخاف من تقدمه على دعواه انقلاب الدول
والاستيلا على الممالك شرقا وغربا فانه كان يدعي انه مبعوث الى كافة الخلق

وكان اعداؤه متشتتين للحرب بسببه وبسابياه الشتوا ذلك والعاقل يعلم من نفسه
ضرورة اذا انظر الى الحروب الواقعة بينهما وبين المسلمين ان الاسلام كان من اعظم الامور
في قلوبهم فلو قدروا على المعارضة لاتوا بها في مثل هذه الحالة لان ذلك معلوم في العادة
على الاضطرار كيف وقد اشتهر معارضتهم في معارضة القران حتى قال امية بن خلف
الجمحي ولو نشاء لقلنا مثل هذا ولم يخل [illegible] النضر بن الحارث
في اقاصي بلاد العجم وهو يريد بذلك البحث عن علوم الفرس ثم رجع عن سفره
الا خائبا خاسرا واشتهر عن الوليد بن المغيرة انه كان متكئا على [illegible] اي من تاليف
القران فلم يبد بعد تطاول الامد معارضته وكل ذلك مما لا حاجة اليه
بعد وضوح المقصد فان قيل لعل المقتدرين على معارضته ما اتوا
بالمعارضة لانهم اتبعوه وصدقوا رغبة منهم في الاستيلاء على الممالك قلنا
هذا باطل لانا نعلم انه لم يكن في الاسلام اقوام ظهر اختصاصهم من بين
الفصحاء عن الكفار ولم كان فيهم اقوام من الخطباء والشعراء لم يكونوا
في الاسلام بخفية وهو لان الرسول عليه السلام كان يتحدى بمعارضة
سورة واحدة كما كان يتحدى بجميع القران ليأتي من المخالف معارضة
سورة واحدة فان المتناهي في البلاغة قد يذكر فصلا طويلا من الكلام
البليغ والذي دونه يتأتى له بعض ما يقدر عليه البليغ بخفية وهو انا
نعلم ان اصحاب رسول الله عليه السلام كانوا منقطعين عن الدنيا مقبلين
بكل الوجه على الاخرة ملازمين للطاعات مجتنبين عن اللذات والشهوات
فكيف يقال بان متابعتهم اتباعه لغرض الاستيلاء على الممالك وكون
رسول الله ما كان مختصا بزيادة مال واستظهار عشيرة لم يكن
للمتبعين فلو قدروا على ان يأتوا بمثل هذا القران فلماذا رضوا الا

باتباعه ولم يصرفوه الى ان يعبد تعالى لولا عجزهم عن المعارضة فان قيل انما لم
يعارضوا القران لانه اتى بافصح الكلام واجزله ولم يقدر على معارضته الا الا
قلون ومن جمع جبلته بمحاولة المعارضة الى قوم يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان
قلنا دعوى حصر البلغاء الذين كانوا في زمانه وعدد قليل مما يحيل فساده
ضرورة ومن تدبر ايام العرب ووقائعهم في عصر رسول الله [illegible] واحاط
علما بكثرة شعرائهم وخطبائهم قطع بفساد ما قالوه ولانا نعلم ان الذين ينكرون
نبوته ما كان ينحط درجتهم في البلاغة عن غيرهم مع توفر دواعيهم على ذلك كما
وصفناه فلو قدروا عليه لاتوا به ويستحيل منهم في الحالة هذه التواطؤ على الكتمان
فان قيل لم لا يجوز ان يقال بانه عليه السلام منعهم منها بالخوف والسيف
وشغل زمانهم بمحاربته فلهذا لم يعارضوا القران قلنا معلوم انه عليه السلام
لبث فيهم بضع عشرة سنة ما كانوا يخافونه ولا حاربهم ولا اذن له في القتال وكانت
الغلبة لهم في الاسباب الدنيوية بعد محاربته اياهم ما كان يبعد الحجاب ولا كانوا
يحاربونه باجمعهم فلو كانت المعارضة مقدورة لاتوا بها في زمان المهلة فان
قيل كما انه دعا الى النظر في اثبات النبوة فكذلك دعى الى النظر
في اثبات التوحيد واعتقاد الحشر والنشر ثم انهم مع ذلك اعرضوا عن النظر في دلائل
العقول مع انه عليه السلام لا يجوز ان يكون اعراضهم عن النظر في دلالات النبوة من هذا القبيل
قلنا ان رجعنا فيما ذكرناه الى ان العادة استمرت في امثال الذين يعجزون ويكلفون لا
[illegible] والخضوع الى معارضته من تحداهم وعجزهم من تكذيبه وصرف قلوب اتباعه عنه
بخلاف دلالات العقول فانه لم يستمر العادة في ذلك باستمرار فانها قد تنقلب العادة مطردة
بتجاذب الناس في افرادهم فرقا كثيرة وميل كل واحد الى مذهب ابائه واسلافه
والاغترار بما يتوهم من التشبيه حتى قيل الاتفاق في النظر باق كالاختلاف في

في المقدورات في انه محال فان قيل الا يلزم من اختصاصه صلوات الله عليه بهذا
الكلام الفصيح الذي لم يشاركه فيه غيره ان يكون نبيا قلنا انه لا يلزم من اختصاص رجل
في كل زمان بانواع الفضائل بحيث لا يشاركه فيها غيره وانفراده ببعض المخترعات في لطائف
حرفته لم يسبق اليها ان يكون نبيا قلنا انما يختص الرجل بفضائل لا يشاركه
فيها غيره في زمانه اذا لم يتحد بها فاما اذا تحدى بها فان الله تعالى يقيض من يعارضه
في ذلك ويبطل دعواه لاسيما والنبي صلى الله عليه وسلم ما تعلم من كتاب شيئا بل كان
اميا ما اجتهد لطلب علم ولا نبيا قرايا بل ادعوه لهذا الغرض وايضا فقد نقل من كلامه
في الوعد والوعيد والنواهي والقصص وما كان يشبه القرآن في الفصاحة والبلاغة
فلو كان القرآن من كلامه لكان الكل من جنس واحد فان قيل قد يبنى هذه القاعدة
على انهم ما اتوا بمعارضة القرآن مع جهدهم واجتهادهم في ابطال دعواه فما قولكم
لو لم يخالفه احد فان لم يكن معجزة كانت دلالته على الصدق موقوفة على ان يكون
هناك اقوام ينكرونه وذلك غير جائز وان كان معجزة فمن اي وجه تدل على الصدق اذ
ليس هاهنا خالف حتى يقال لو امكن معارضته لاتوا به قلنا اذا سلمتم بان
القرآن يظهر اعجازه عند تقدير الخلاف وقد اتفق الخلاف فلا بد وان يكون حجة وعلى انه
لو قدر عدم الخلاف وفرضنا ان النبي عليه السلام ادعى النبوة فالتحدي بالقرآن وتشرع الناس
الى قبول ذلك والتزموا الكلف والمشاق لكان ذلك دليلا قاطعا على اعجاز القرآن فان
الخلائق واهل المشارق والمغارب مع تباعد ديارهم وتباين اغراضهم لا يجتمعون
على تصديق شخص واحد الا عن قطع بان ما ظهر على يده معجزة فثبت بمجموع ما ذكرناه ان
القرآن ليس من جنس كلام البشر وانهم انما لم يعارضوه لعجزهم عنها وقد بينا في الباب
المتقدم ان من ظهرت المعجزة على يده على الشرائط المذكورة فهو نبي فيلزم منه القطع بنبوته
صلوات الله عليه والنبي لا يجوز ان يكون كاذبا وقد علم ضرورة انه كان يدعي انه مبعوث
الى كافة الخلق وانه خاتم النبيين فواجب على جميع العقلاء الايمان به وانه خاتم
النبيين وذلك ما اردناه والله الموفق **الفصل الثاني** في ذكر وجه
الاعجاز في القرآن مذهب اهل الحق ان اعجاز القرآن من وجهين احدهما

النظم البديع الخارج عن اوزان كلام العرب مع افادته احسن المعاني والاخر البلاغة
في النظم وحد البلاغة ان يقال هو التعبير عن المعنى الصحيح بما طابقه من اللفظ الشريف
من غير مزيد على المقصد وانتقاص عن الغرض وذهب قوم الى ان الاعجاز في النظم
وقال اخرون انه في البلاغة وهذا باطل لانا لو اعتبرنا في الاعجاز البلاغة المجردة
وقدرنا اجمل خطبة للخطباء او ابلغ قصيدة للشعراء واعتبرناها بقصار السور
ولم نراع الا البلاغة لم يأمن ان يلتبس على الناظر وجه التباين بينهما ولو اعتبرنا النظم
لكان النظم الذي يوازي نظم القرآن وان كان في غاية الركاكة معارضة للقرآن مثل ترهات
مسيلمة في قوله انا اعطيناك الجواهر فصل لربك وهاجر ان مبغضك رجل كافر فهذا النظم
يضاهي نظم القرآن وان كان تنبو اسماع المستمعين عنه لركاكته وسخافته فثبت ان الاعجاز في
النظم والبلاغة جميعا وهاهنا وجه ثالث في اعجاز القرآن وهو اشتماله على الاخبار
الغيوب مع الاصابة فيه ويجب ان ننبه هاهنا لدقيقة وهو انه ليس الاعجاز في
نفس الاخبار فانه لا يعجز احد عن النطق بامثالها ولا في نفس الخبر فان النبي
قد يخبر عن وقوع امور معتادة ولا يعني بجعلها من قبيل المعجزات بل الاعجاز في علم
الرسول بما اخبر عنه وذلك ينقسم الى قسمين منها ما يكون خبرا عن وجود الماضين
واخبار الاولين من غير تعلم ولا تلقن كتاب ومنها ما يكون خبرا عن حدوث شيء في
المستقبل وذلك دليل على صدق المدعي بعد وقوع ما اخبر عنه وتكرر ذلك مرارا كثيرة
بخلاف المنجمين فانه وان كان يتفق لهم الاصابة في بعض ما يخبرون عن حدوثه في
المستقبل نادرا الا انه يكثر لهم الغلط ويعظم الخطأ ولا يتكرر الاصابة ولا يلزم
ايضا اخبار السحرة عن الحوادث في الاقاليم البعيدة واصابتهم في ذلك لانا قد
اوضحنا الفرق بين السحر والمعجزة في الباب المتقدم بما لا حاجة الى الاعادة فمن
جملة الايات المشتملة على الغيوب قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض

وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين فاشتملت الآية على الاخبار عن وقوع وهو غلبة
الفرس الروم في ادنى ارض العرب وهو منقطع الشام واشتملت الآية ايضا على امر
موعود وهو غلبة الروم الفرس بعد ذلك في بضع سنين وهو ما بين الثلاثة الى التسعة
ومنها قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام فدخلوه كما اخبر ومنها قوله تعالى ستدعون الى
قوم اولي باس الآية نزلت في المنافقين وكانوا اذا تخلفوا لم يخبرهم الرسول
عليه السلام على الخروج فاخبر الله ان الرسول وان دعاهم فسيدعون الى قوم اولي باس
وهم بنو حنيفة ثم ان ابا بكر دعا المنافقين الى قتالهم وقال بعضهم المراد به دعاء عمر
اياهم الى قتال فارس واما الاخبار عن قصص الاولين فظاهر واصح ما كان رسول الله
يتعاطى دراسة الكتب وكان اميا وما اتفق له سفر وانفراد بنوع في تعلم كتاب
وتعلم قصص وكانت الكتب مختصة باليهود وكانوا في المدينة ونشأ رسول الله
في مكة وصار نبيا بها وما كان له مخالطة مع اهل الكتاب حتى لو كان لنقل
واشتهر فالاخبار عن قصص الاولين والحالة هذه لا يتحقق في مجاري العادة
من كذاب فان قيل القران بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة عندكم والقديم
لا يكون معجزا وبمعنى القراءة والكتابة فعل القارئ والكاتب وفعل العبد لا يكون
معجزا قلنا اذا رأينا شعر الشاعر نحس من انفسنا قدرة على التلفظ بذلك
الشعر ولا نحس من انفسنا قدرة على نظم ذلك بل ربما يكون الراوي عديم
الطبع في انشاء الشعر فالمقدور منه هو التلفظ بذلك الشعر والذي ليس
مقدورا له هو العلم بترتيب الحروف في القلب على وجه تغاير ترتيب الاول
مع المساواة له في الفصاحة فكذلك هاهنا المعجز انما هو علم النبي عليه السلام
بترتيب الحروف على هذا الوجه الذي نقرؤه مع علمنا بترتيب اخر يخالف
الاول من جنس التركيب الواقع في الحروف ويضاهيه في البلاغة
وهذا واضح

الفصل الثالث في بيان مجاوزة بلاغة القران سائر البلاغات ذهب قوم الى ان مراتب
البلاغة والنظم لا تتناهى وذهب القاضي الى ان مراتب البلاغة متناهية ومراتب النظم لا تتناهى
وذهب الامام الى الحكم بتناهي مراتب البلاغة والنظم والذي يدل عليه هو ان البلاغة عبارة عن التعبير
عن المعاني الصحيحة بالالفاظ الرائقة السريعة والنظم عبارة عن تركب الحروف والكلمات والمعاني
وان تفاوت فالمعاني حصرها والحروف حاصرة للكلمات والحروف متناهية والمتناهي وان
كثر فهو ا... يمكن التالف منه فانه يستحيل اشتماله على ما لا نهاية له لكنا اذا اقدرنا
عددا معلوما من الجواهر وجوزنا تالفها على وجوه لا تتناهى وان يكون للاشكال
التي تتصور منها متناهية فالمراد من ذلك تناهي وجوه النظم والبلاغة واذا
عرفت ذلك فاعلم انه لم يقم دليل قاطع على مجاوزة بلاغة القران سائر
البلاغات بحيث لا يكون في مقدور الله كلام يزيد بلاغته على بلاغة القران
ولم يقم دليل ايضا على ان نسبة القران الى افصح كلام العرب كنسبة افصح خطبة
او قصيدة الى اركك كلام بل الذي قام عليه الدليل ان يكون بين بلاغة القران وسائر
البلاغات من التفاوت ما يكون ظاهرا لا يقع في حيز اللبس اذ لو قرب بلاغة القران
من سائر البلاغات لكان للمقال فيه مجال ولو رجح مرجح احد الكلامين على الاخر لم
يعدم من يرجح الكلام الاخر عليه وحينئذ لا يظهر انخراق العادات وهذا واضح ثم اعلم
انا قد بينا ان الاعجاز في القران لا يتعلق بالنظم والبلاغة فلا حاجة بنا الى ايضاح
مجاوزة بلاغة القران سائر البلاغات فان قلنا بان البلاغة بمجردها اية على
الصدق فلزمنا ايضاح انخراق العادة فيها والدليل عليه ما قدمناه من تعذر
المعارضة على اصحاب البلاغة والجزالة مع طول المدة وتقريعهم بايات التحدي
ونسبتهم الى النقص والقصور فلو قدروا عليه لسارعوا اليه فان قيل
كم تنكرون على من يقول انما عجزوا عن الاتيان بنظم مثل نظم القران لانهم عجزوا

على الاتيان بنظم عن كلام يضاهي بلاغته بلاغة القران فلما لم يقدروا على كلام
تقرب بلاغته بلاغة القران لا تواله وان كان يخالف نظمه نظم القران ولقالوا ان هذا
النظم احسن من نظم القران اذ المقصد من الكلام حسن المعاني مع شرف الالفاظ
لا الوزن والنظم كان الشاعر اذا تحدى بقصيدة من الطويل فعارضه بعض اقرانه
بقصيدة اخرى من البسيط وقد تساويا في شرف الالفاظ وحسن المعاني كان
ذلك معارضة فثبت انهم لو تحدوا العرب على كلام تقرب بلاغته بلاغة القران
لا تواله ولكان ذلك اقرب الى صرف القلوب عن متابعته من الحرب فلما لم يأتوا به
ظهر عجزهم فهذا دليل قاطع على مجاوزة بلاغة القران سائر البلاغات واما ايضاح
ذلك على التفصيل فهو مما لا يحتمله هذا المختصر لكثرة وجوهه واتساع ابوابه
وقد صنف علماء العربية في ذلك كتبا كثيرة وبسطوا الكلام فيها واتوا بما يشفي
الغليل واعلم ان جماعة من الملحدين ادعوا ان كاله في بعض اي من القران حتى
جادل جماعة من الحمقى كابن الراوندي وابي العلاء المعري لعنهم الله معارضة
القران وقد الى بعض العلماء القيصل الحق في ذلك فقال لمن سال عما يتشابه
معناه ويتوهم فيه الركاكة والتناقض هل تعلم ان العرب الذين عاصروا رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا اعلم بمواقع الكلام من هولاء الطاعنين الذين في زماننا
وانهم كانوا اشد عداوة لرسول الله واحرص على اظهار التناقض لو ظفروا
قال نعم قال فلو كان في القران تناقض لكانوا اولى من غيرهم باظهاره ولكان
بالحري اشتهاره ونقله الينا فلما لم ينقل شي من ذلك علمنا انه ليس
في القران مطعن وانما هو لجهل الناس بفصاحته لقلة علمهم بالعربية واساليب
الكلام وهذا على اختصاره يسقط جميع المطاعن عن القران الفصل الرابع
في ذكر جمل من معجزات رسول الله غير ما ذكرناه فمنها ما روى انس بن مالك قال
اتى ابو طلحة الى ام سليم فقال اما اني مررت على رسول الله وهو

يقرئ اصحاب الصفة سورة النساء وقد ربط على بطنه حجرا من الجوع فقالت كان عندي
شي من الشعير فطحنته وابتهأ بشي من حطب فاخذت منه اقراصا فقال ابو طلحة
فعلت لها اعندك ادم فقالت قد كان عندي شي فيه سمن فلا ادري افني فيه شي
ام لا فقال ابو طلحة ان عصرتهن العكة عصرا فعصرناه جميعا فخرج منه مثل
التمرة من السمن ثم قالت ام سليم ايت رسول الله وادعه ولا تدع معه احدا
وانظر ان لا يفضحنا فاتيت رسول الله فقال ما ارى قال ابو طلحة ارسلتك الينا
قلت نعم فقال للقوم انطلقوا وهم ثمانون رجلا قال فلما دنوت من الدار سبقت
رسول الله واخبرتها بما جرى فقالت فضحتني ثم دخل رسول الله وقدمنا اليه
الاقراص فقال هل من ادم قالت يا رسول الله رزق قد عصرته انا وابو طلحة
فقال عليه السلام هاتيه فاتى بعصا العكة اشرف عليها نبي الله فعصرها معها
فخرج منها شي ومسح بها الاقراص ودعا فيها بالبركة ثم قال ادعوا عشرة حتى
شبعوا ثم جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا فاكلنا حتى فضل ومما روي
في ذلك ما رويته عايشة ان سايلا اتى النبي عليه السلام فقالت لعايشة هل عندك
شي قالت عايشة بلقمة فوضع النبي عليه السلام يده عليها وقال للسايل كل فاكل
حتى شبع ومما روي في ذلك ازدياد الماء في يده وفوراته من اصابعه حتى كفى
بما نبع من اصابعه العدد الكثير ومن ذلك انهما نزلوا بالحديبية استقوا وانما
البير حتى اخذوا الملح الطين فرفع عليه السلام سهما الى البراء بن عازب ليغرزه في البير
ويقول بسم الله فنبع الماء حتى قالوا لولا انا اخذنا البير لغرقنا ومن ذلك ان قوما شكوا
اليه قلة ما بيرهم فجيشا فتفل في بيرهم فانفجر الماء الزلال العذب وطلب اصحاب مسيلمة
ان يفعل مثل ذلك فلما تفل في البير صار ماؤه زعاقا مالحا ومن ذلك حديث ام معبد
الخزاعية وانه لما امر يده عليه السلام على ظهر العناق التي ما كانت تحلب ومس ضرعها فدرت
فحلب فسقى ابا بكر ثم عامر بن فهيرة ثم عبد الله بن الاريقط ثم شرب رسول الله وقال

سائر القوم اجمعين شربا ومن ذلك تسبيح الحصا في كفه على ما روى انس بن مالك [illegible]
اخذ كفا من الحصا فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد
عمر ثم في يد عثمان فسبحن ثم صبهن في ايدينا فما سبحت في ايدينا وعن جعفر بن محمد عن ابيه
قال مرض النبي عليه السلام فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي عليه السلام
فسبح الرمان والعنب ومن ذلك ما رواه ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في
سفر فاقبل اعرابي فلما دنا منه قال هل لك في خير قال ما هو قال تشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال هل من شاهد
على ما تقول قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي بشاطئ
الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ثم رجعت الى منبتها [illegible]
ومن ذلك ان قتادة بن النعمان الانصاري [illegible] عينه فسالت حدقته فاتى بها النبي عليه السلام فردها
الى مكانها فكانت اقوى عينيه [illegible] فتفل فيها فكانت [illegible] لا يفتقد [illegible]
عليا رمدت عينه فتفل فيها فلم ترمد بعد ذلك [illegible] رضي الله عنه الحر
والبرد فكان يلبس في الصيف ثياب الشتاء [illegible] ومن ذلك انه جلس لقضاء الحاجة فقال
للنخلتين تلاصقا [illegible] ومن ذلك ما رواه ابو سعيد الخدري انه كان
يرعى راع غنما له فتوثب ذئب الى شاة فانتزعها واختطفها فقال الراعي
[illegible] الشاة فقال الذئب للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق
ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب مقع يكلمني بكلام الناس
فقال له الذئب الا اخبرك باعجب من ذلك هذا رسول الله بين الحرتين يحدث الناس
بانباء ما سبق من الحديث ومن ذلك اخباره عن الغيوب مثل اخباره ان زينب
اول من تموت من ازواجه وذكر قتل علي والحسين وملك بني امية وهدم الكعبة
ورجوع الملك الى بني العباس والاخبار عن [illegible] ملك الاكاسرة واستيلاء المسلمين
[illegible] عليهم ومن ذلك انه لما جاء وفد عبد القيس قال ان فيكم [illegible]
[illegible] فقالوا الآن نعلم [illegible]

فيها ومن ذلك اخباره ليلة الاسرا به من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى عن امور
راها في الطريق فكان كما اخبر ومن ذلك اخباره عن ذي الثدية خرج مع الخوارج يوم
النهروان فلما قتلهم علي قال اطلبوه فوجدوه في [illegible] وقالت ان يده كالثدي عليها
شعرات كشارب السنور [illegible] ومن ذلك انه لما توفي النجاشي بالحبشة
قال عليه السلام ان النجاشي قد توفي الساعة فكان كما اخبر ومن ذلك انه لما
قتل زيد بن حارثة في غزوة مؤتة قال عليه السلام وهو بالمدينة قتل زيد بن حارثة واخذ
الراية جعفر ثم قال عليه السلام قتل جعفر واخذ [illegible] ثم قال اخذ الراية
عبد الله بن رواحة فكان كما اخبر ومن اعظم الآيات انشقاق القمر واعلم
بان معجزاته عليه السلام كثيرة وقد جمع الامام احمد البيهقي فيه كتابا مبسوطا
يبلغ خمس مجلدات فكيف يحتملها هذا المختصر ووجه الاستدلال بهذا
الحديث ان احادها وان كانت لا توجب العلم ولكن يثبت من جملة الاقاصيص
المذكورة اختصاصه عليه السلام بمعجزات فنون من خوارق العادات وسبيل
ذلك كسبيل جود حاتم وفصاحة سحبان وشجاعة علي والزبير وفقه
الشافعي وابي حنيفة وكان ثبت ذلك بالتواتر انه ادعى النبوة واظهر
هذه الآيات وتبين انها لم تعارض ادلة ولو عورضت لاشتهرت كما قدمناه
فهذا تمام القول في هذا الباب

الباب الثالث في احكام الانبياء عليهم السلام

اعلم انه يجب عصمة الانبياء عن الصغائر والكبائر فيما يتعلق بالتبليغ
وامور الدين والدليل عليه اجماع الامة بان كل ما نقل الينا من افعاله واقواله
صواب وحق وكانوا يحتجون في الزمن السالف بافعاله حتى وقع الاختلاف
بينهم في ان افعاله دليل على وجوب مثلها على الغير او على انه قبيل السنن
وذلك قاطع في انه ليس يصدر عنه الذنب لا من الصغائر ولا من الكبائر ولانه

لو باشر الصغيرة مع العلم بكونها صغيرة والامة مامورون بالتاسي به عليه السلام
لزم منه ان يكون امته مامورين بفعل المعصية وذلك غير جائز والقاضي منع عن
صدور معصية عن الانبيا توجب الحاقهم بالسفلة والخروج عن المروة نحو السرقة
والغلو والاشتغال بالهزل المفرط والتلهي المجاوز للحد وتمسك فيه باجماع
الامة واما الصغائر فعمدا فالى جواز صدورها محتجا بقوله تعالى وعصى ادم ربه
وقصدا او دوا ما صدر منه من التزوج بزوجة اوريا وقصة يوسف وهو قوله
تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه وقوله تعالى ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وكان الامام السعيد والدي من اشد الناس
انكارا على ذلك وقد صنف فيه كتابا مبسوطا والذي ينبغي للمحصل ان يعتقد ان
كل ذلك اما ان يكون واقعا قبل النبوة او كان تركا للاولى او كان نسيانا
او كان محمولا على ذنوب امته وذلك مبسوط في الكتب واما السهو والنسيان
مما يتعلق بتبليغ الشرائع فالاقرب ان ذلك لا يجوز لان المعجزة دلت على صدقهم
في اخبارهم عن الله فلو وقع منهم بالسهو شئ باطل لكان ذلك مبطلا لحجة
دلالة المعجزة على الصدق واما ما يروى انه عليه السلام صلى صلوة الظهر وتحلل
عن ركعتين سهوا فذلك خبر احاد لا يفيد العلم وايضا فقيل انه كان مامورا
بالتشبه عمن يسهى ليشرع لهم كيفية العمل في ذلك واما الامراض القبيحة وان يكون
كافرا قبل النبوة او كان مرتكبا للكبيرة فكل ذلك عندنا جائز عقلا الا انه
ممتنع للاجماع فهذا تمام القول في هذا الباب **الفن الخامس في السمعيات**
ولنقتصر منه على بيان حال الانسان بعد الموت فان بيان ما قيل في هذا الباب
من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتوبة والتكفير والتفسيق والامامة كل ذلك
مما يتعلق بالفقهيات اعلم ان اكثر العلماء قد اتفقوا على ان الانسان يعاد

بعد الموت الا انهم اختلفوا في كيفيته وحاصل الخلاف فيه يرجع الى ثلثة اقوال
فقال اكثر اهل الشرايع المعاد هو البدن المحسوس المشاهد وهولا قد اختلفوا
ايضا فمنهم من زعم ان الله يعدمها ثم يعيدها باعيانها بعد العدم ومنهم من احال
القول بذلك وقيل الاعادة جمع اجزاء الانسان على الهيئة التي كان عليها مدة حيوته
بعد ان صارت متفرقة بالموت ومن الناس من اثبت المعاد للروح فقط وزعم
ان حقيقة الانسان ليس هو هذه الاجزاء المحسوسة بل حقيقة الانسان جوهر
قائم بنفسه غير متحيز ولا في مكان وهو مدرك لذاته دائما وللامور الكلية اذا
استعملها وما دام هذا الروح متعلقا بالبدن ومتصرفا فيه كان البدن
حيا والحواس سليمة ومتى انقطعت هذه العلاقة فسد البدن بالموت وتبقى
النفس بعد فساد البدن ثم ان هذا الجوهر ان كان لاجل حصول ما يليق به
من الكمالات وهو ادراك الاشيا على ما هي عليها كانت لها غاية السعادة
وان اعتقد الامور على خلاف ما هي عليها كانت ابدا تحجب عما هو معشوقه وهو
معرفة الله وملائكته فيكون دائما متالما وهذه هي الشقاوة العظمى واما النفوس
التي لم تحصل العلوم ولا اضدادها كارواح البله والعوام فحالها بعد ما
ابو نصر الفارابي انها تنعدم وقال ابن سينا انها تبقى وتتعلق ببعض الاجرام
السماوية وتتخذها الة تتخيل بها النعم والنقم الموعودة لها في الدنيا
فالسعداء منهم يتخيل الاطعمة الشهية والاغذية اللطيفة فيلتذ بها والاشقيا
منهم يتخيل النار العظيمة والبرد العظيم فيتالم منها والمذهب الثالث قول
من يقول باعادة الروح والبدن جميعا وهو مذهب
الجمهور من النصارى فقالوا ان للنفس لذات تليق بها وللبدن لذات
تليق به فواجب في الحكمة الالهية اعادتها جميعا لينال كل في اخرتها

من اللذات بقدر ما نال من المشقات وذهبت التناسخية الى ان النفس متى
فارقت البدن وهي غير كاملة مواظبة في الحكمة الالهية ردها الى بدن اخر
لتشتغل بتحصيل الكمالات وتكتسب المعارف النفسية ولها مناهج اخر ذكرناها
في رسالة مفردة واذا احطت بما ذكرناه علما فاعلم انا نرتب هذا الباب على
فصلين احدهما في حقيقة الانسان وابطال مذهب الفلاسفة فيه والثاني
في اقامة الدلالة على صحة اعادة المعدوم الفصل الاول اعلم انا قد دللنا في
باب حدوث العالم على انحصار المحدثات في الاجسام والقائم بالاجسام والذي
يختص به هذا الفصل ان نقول لو كان حقيقة الانسان جوهرا قائما بنفسه غير
متحيز لوجب ان يكون عالما بذاته دائما مدركا لذاته كما ان عندهم لما كان الاله
مجردا عن المادة والجسم وجب ان يكون دائما مدركا لذاته واذا ادرك الانسان
لا بد وان يدرك لوازم الذات ومن جملتها انه غير متحيز فوجب ان يضطر كل احد
الى العلم بان ما هو حقيقته غير متحيز واعلم ان شبههم في هذا الباب كثيرة
ذكرناها في رسالة المعاد ولنذكر هاهنا بعض ما عولوا عليه منها انهم قالوا
العلم المتعلق بالامور الغير المنقسمة مثل ان الله واحد وغني لا يخلو اما
ان يصح عليه القسمة او لا يصح فان صح فاما ان يتعلق بعضه بجملة ما تعلق به كله او بعض
ما تعلق كله او لا يتعلق بشيء من ذلك المعلوم اصلا ومحال ان لا يتعلق بشيء من
ذلك المعلوم اصلا لانه لو لم يتعلق كل واحد من اجزائه بشيء من المعلوم وليس
الكل الا مجموع الاجزاء وجب ان لا يكون للكل تعلق بذلك المعلوم فلا يكون العالم
بالشيء عالما به وذلك محال ومحال ايضا ان يتعلق كله لان الكل لا يساوي البعض
فثبت ان العلم بالمعلومات الغير المنقسمة غير منقسم واذا لم يكن العلم قابلا للقسمة
استحال حلوله في الجسم لان الجسم ابدا منقسم والحال في المنقسم منقسم والدليل
على انقسام الجسم ابدا ان اي جزء يفرض فانه يصح وقوعه بين جزئين اخريين

118

ومعلوم انه لا يلاقي احد طرفيه بعين ما لاقى به الطرف الاخر والا كانت الملاقاة
بالاسر فيكون كل جزء منهما متداخلا في الغير فيكون مقدار الواحد مقدار الكل
ومقدار الكل منقسم فيلزم ان يكون مقدار الواحد ايضا منقسما فوجب ان يكون الجزء
ويلزم منه انقسام الاجزاء جميعا ولانا اذا فرضنا اربعة اجزاء متماسة وفرضنا
فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الثاني جزءا وفرضنا انه ابتدا كل واحد منهما
بالحركة دفعة واحدة وتحركا حركة متساوية في السرعة والبطوء حتى يلتقي كل واحد
منها اجزاء الخط فلا بد وان يتساما ولا يحصل التسامت الا على منتصف الثاني
والثالث ويلزم منه تجزئة ذلك الجزء الجزئين اللذين سامتت منتصفهما ومما احتجوا به
في اثبات النفس الناطقة انهم قالوا الانسان قادر على معرفة ما لا يتناهى من المعلومات
والجسم لا يقوى على افعال غير متناهية لان نصفه ايضا لا يقدر على افعال غير
متناهية وحينئذ يكون مقدور الكل متناهيا لان المتناهي اذا ضم الى
المتناهي يكون الكل متناهيا والانسان قادر على معرفة ما لا نهاية له فهو اذن
ليس بجسم ومما احتجوا به هو انه لو كان محل العلم هو اجزاء البدن لما امتنع ان يوجد العلم في
جزء والجهل في جزء اخر حتى يكون الشخص الواحد عالما جاهلا بشيء واحد في ان واحد وذلك
محال ومما احتجوا به انهم قالوا الانسان يدرك نفسه مع الذهول عن الاجزاء البدنية
ظاهرا وباطنا فلا بد وان يكون الحقيقة المعلومة غير الاجزاء المعلومة البدنية المجهولة وربما
يقولون ان اجزاء بدن الانسان في التحلل والتبدل دائما مع بقاء ذلك الانسان بعينه
فعلم ان حقيقته المحفوظة غير اجزائه المتبدلة والجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول لهم لم
قلتم بان العلم الذي لا يجوز عليه القسمة يستحيل حلوله في المنقسم مسلم لكن دعواكم بان الجسم
دائما ينقسم ممنوع بل الجسم ينتهي بالقسمة الى جزء لا يقبل القسمة والدليل عليه
وهو انه لو كانت الحركة تنتهي بالقسمة الى جزء لا يقبل القسمة والاول واجب فالثاني واجب
وبيان المقدمة الاولى من وجهين الاول وهو ان الحركة لها وجود في نفسها وراء الوجود

الذهني اذ لو لم يكن كذلك لما كان للجسم في نفسه متحركا ولان كل ما يحكم عليه بانه ماض ومستقبل
فلابد وان يكون لها وجود اذ لو لم يكن لها وجود اصلا لما صح ان يحكم عليها بالمضي والاستقبال
والموجود من الحركة ان كان قابلا للقسمة فلا يخلو اما ان يحصل جزؤه في المتحرك وهو في حد
واحد من حدود المسافة او في حدين والاول محال لانه يلزم اجتماع المتقابلين ولانه يلزم
ان لا تكون اجزاء الحركة منقضية وذلك يوجب قلب حقيقتها والثاني ايضا محال لانه
يوجب حصول الجسم الواحد في الان الواحد في جهتين وذلك محال فاذن الموجود
من الحركة غير قابل للقسمة ثم ان استمر وجود الجسم في ذلك الحد من المسافة فقد صار
ساكنا وان لم يستمر فقد حصل عقيبه شيء اخر وهو غير منقسم وهكذا الى اخر المسافة
فثبت تركب الحركات من اجزاء غير متجزية الثاني هو ان الان عندهم غير منقسم
وهو الفاصل بين الماضي والمستقبل فلابد وان يطابق شيئا غير منقسم من الحركة
وهو ما يكون فاصلا بين الحركة الماضية والمستقبلة ولا يخلو ابتداء انعدام ذلك الان
الذي هو فاصل بين الماضي والمستقبل اما ان يكون دفعة او قليلا قليلا والثاني محال ان يكون
ابتداء عدمه قليلا قليلا لان كل ما يكون قليلا قليلا فله طرفان وواسطة واذا ابتدا
بالعدم فلا يكون بعده مستديما العدم فاذن ابتداء عدمه دفعة ولا يجوز ان يكون الان
الذي هو بعينه ان ابتداء عدمه فلابد وان يكون انا اخر متصلا باخر وجوده وينقل
الكلام الى [illegible] عدم الان الثاني فيقع في الان الثالث ويلزم منه تركب الزمان باسره
والحركة باسرها من امور غير منقسمة وبيان المقدمة الثانية هو انما يقطع من
المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما فقطع نصفه اما ان يكون
بحركة مساوية لحركة قطع كله او اعظم او انقص والاول والثاني محال لاستحالة ان يساوي
الكل بعضه او ينقص عنه فاذن الحركة التي بها تقطع نصفه انقص من التي يقطع بها كله
وقد فرضنا انها غير قابلة للقسمة فاذن ما يقطع من المسافة بالحركة التي لا يتجزى

عن قابل للقسمة فثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى واما قولهم بان الجزء الواقع بين الجزئين لابد
وان ينقسم فليس كذلك لان اي جسم قدر فانه يلاقي باحد طرفيه غير ما يلاقيه
بالطرف الثاني فلابد وان يوجد في نفس ذلك الجسم كثرة بالفعل لانه يستحيل ان يكون
الطرف الذي لاقى جسما هو بعينه الطرف الذي لم يلاقه وان قالوا ان الملاقاة واقعة بالسطوح
والسطوح متمايز بعضها عن البعض بالفعل فنقول لابد وان يكون محل
السطح المعين متمايزا عن محل السطح الثاني امتيازا بالفعل واذا ثبت انه لابد
من وقوع الكثرة بالفعل في الجسم فنقول ان احد النصفين لابد وان يكون ملاقيا
للنصف الثاني باحد وجهيه دون الثاني فينتصف ذلك النصف ايضا وهكذا ينجر الكلام
في كل جزء اذ لا جزء الا يلاقي باحد وجهيه شيئا دون ما لاقاه الطرف الثاني ويلزم
منه ان يكون في الجسم كثرة غير متناهية بالفعل وهذا ايضا محال لان الكثرة عبارة
عن تكرر الواحد فما لم يوجد فيه الواحد لم يوجد فيه الكثرة لكنهم اذ كروه بنفي وجود شيء
واحد في الجسم كما ذكرناه فاذن يلزم منه طرفا النقيض وهو وجود الواحد ونفيه
وذلك محال فعلمنا اشتمال هذا القياس على مقدمة فاسدة وقد ثبت ان قولنا ان كان
ملاقيا لما مع احد طرفيه بعين ما به لاقى الطرف الثاني لزم التداخل وان لا يتعاظم مقدار
الجسم بكثرته كلام حق والمقدمة الثانية وهو انه وان كان ملاقاته باحد الطرفين
لغير ما به لاقى ما مع الطرف الثاني لزم منه طرفا النقيض فعلمنا ان القول بان الجوهر
الوسطاني مماس للطرفين كلام باطل وان الحق ما قاله شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه
ان كل جوهر مختص بحيز نفسه لمعنى قائم به وان حاله عند الانفراد كحاله عند انضمام
غيره اليه فان خلق الله في الجوهرين كونين في حيزين ليس بينهما حيز ثالث
يقال تماسا وتجاورا وان خلق الكونين في حيزين بينهما حيز فارغ يقال افترقا وتباعدا
وما عدا ذلك فكله وهم فاسد وخيال كاذب كما ان الخلا الذي يتصوره الوهم
خارج العالم وهم كاذب والزمان المخيل قبل الحوادث خيال فاسد وبه يجب عن

الشبهة الثالثة ان مُشار [illegible] الجوهر الفرد متصل لجوهرين لا يزيد على ثلاثة لجوهرين وقد بينا انه لا يلزم منه ما قالوه فقد ثبت وجود الجوهر الفرد وتبين انه لا يلزم من حلول العلم في المتحيز انقسامه ثم ان اصل الشبهة ينتقض عليهم بالنقطة والوحدة لان فانها معان غير منقسمة مع انها حالة في الجسم او فيما حل في الجسم وذلك مما لا محيص عنه واما قولهم بان الانسان قادر على ادراك معان لا نهاية لها والجسم لا يقدر على ذلك فالجواب عنه انا لا نسلم ان الانسان قادر على ادراك معان لا نهاية لها بل كل ما يعلمه فهو متناه وكل ما يمكنه ان يزيد عليه فهو ايضا متناه فالكل كيف يكون غير متناه نعم يمكنه ان يعرف معنى اللانهاية وذلك امر واحد لا انه في نفسه عدد غير متناه ثم ان ساعدناهم على ان المعارف التي يقوى الانسان عليها غير متناهية فلم لا يجوز ان يكون جسما وما ذكروه فهو بناء على نفي الجوهر الفرد وقد ابطلناه وان عندهم النفس الفلكية قوة جسمانية مع انه للتبدل والتغيير لحركاتها الغير المتناهية عندهم وهذه مناقضة عظيمة وقولهم لو كان محل العلم هو اجزاء البدن لما امتنع ان يوجد العلم في جزء والجهل في جزء اخر فالجواب عنه ان هذا يبطل بالشهوة والنفرة في حق البهائم فان محلها هو الجسم ولا يلزم منه صحة اجتماع الشهوة والنفرة في البهيمة فكذلك هاهنا وان ما الزمونا فهو جار على اصلنا وقولهم كيف يكون الانسان الواحد عالما جاهلا قلنا ليس شيء واحد من هذه الاجزاء وان استحالة في ان يكون بعض الاجزاء مقتصرا على الشيء دون ما عداه وقولهم ان الانسان يدرك حقيقته مع ذهوله عن اجزائه فنقول يلزمكم ان يكون للبهائم انفس ناطقة لانها تدرك ذواتها مع غفلتها عن اجزائها البدنية ظاهرا وباطنا وهذا يبطل قولهم الاجزاء البدنية دائما في التحلل والزوال مع بقاء الشخص بعينه فان هذا المعنى موجود في البهائم مع انه ليس لها انفس ناطقة فكذلك هاهنا ثم التحقيق فيه وهو ان في بدن

الرسالة

الانسان اجزاء اصلية لا تزول ولا تتبدل فهو حقيقة الانسان ولهذا نرى اثار القروح باقية مستمرة مع الانسان ولو لم يكن اكثر الاجزاء محفوظة لما بقي اثار القروح وعلم الانسان بنفسه هو علمه بتلك الاجزاء الاصلية من حيث شكلها وهيئتها لا من حيث كونها فاعلة متصرفة ويشبه ان يكون هذا هو الروح المعنى بقوله تعالى قل الروح من امر ربي فهذا القدر كاف في النفس الناطقة ثم ان سلمنا انها لا تكون جسمانية لكن لا نسلم ان العلم والجهل سبب السعادة والشقاوة لانه كان ينبغي ان يجد العالم حالة حصول اللذة العظيمة والجاهل حالة حصول الالم العظيم الذي جعله من اعظم اللذات والالام الجسمانية وعذرهم عنه بان استغراق النفس بتدبير البدن مانع لها عن ادراك تلك الالام واللذات عذر باطل لان عندهم اللذات والالام الروحانية اعظم من اللذات والالام الجسمانيتين فكيف اقتضت اللذة اليسيرة والالم الضعيف مانعة من اللذة العظيمة والالم العظيم ولان ادراك النفس اللذات والالام النفسانية لذاتها وادراكها اللذات والالام الجسمانية تبعا لتعلقها بالبدن فكيف صارت الجهة العارضة مانعة عن الحكم الثابت لذاته ولنا في هذا الباب كلام كثير ذكرناه في رسالة المعاد والقدر

الفصل الثاني في تصحيح المعاد الجسماني قد ذكرنا ان من مذهبنا صحة اعادة المعدوم والدليل عليه هو انه لما استحال وجوده بعد انعدامه لكان استحالته اما ان يكون لحقيقته او لما هو لازم لحقيقته او لما هو غير لازم لحقيقته ويلزم من الاول والثاني استحالة وجوده ابتداء مطلقا ووجوب انتفائه حالة ثبوته وذلك محال واما الثالث فيلزم منه صحة اعادته بتقدير عدم ذلك العارض وذلك ما اردناه فان قيل الشيء بعد انتفائه يبطل بحيث هو نفي ونعيه فكيف يحكم عليه بالجواز والاستحالة اذ ما ليس ثابتا في نفسه كيف يثبت له غيره والجواب عنه من وجوه ثلاثة

الاول ان المنع من الحكم بالجواز والاستحالة على السواد المعدوم ليس منعا من الحكم على
مطلق السواد بل منعا من الحكم على السواد المعين وهذا اناقض القول بانه
لا يحكم عليه اصلا الثاني وهو ان القضية السلبية لا تستدعي محلا ثابتا كانا نحكم على
الجمع بين السواد والبياض موجودا على ذلك هاهنا الامكان قضية سلبية فلا
تستدعي محلا ثابتا الثالث وهو انه ليس وجود السواد هو تعينه عين حقيقته
والا لما علمنا السواد الا اذا علمناه موجودا ولكان كل ما ليس كذلك السواد لم يكن
سوادا فاذا انتفى فهو ما انتفى من جهة ما هو سواد والا انتفى جملة السوادات
فعلى هذا انصح الحكم على تلك الحقيقة بالجواز والاستحالة وليس هذا مصيرا منا الى ان
المعدوم شي لان عندهم الحقائق في العدم ثابتة متقررة وعندنا الثبوت من
لواحقه وهذا اذا صح واما الاعادة على معنى ان الله يعيد الاجزا المتفرقة
الى نظمها الاول فذلك ايضا جائز بل اولى فانه اذا صح اعادة المعدوم
فلان يجوز اعادة التركيب اليه صح فاذا انه كان اولى بسبب المنكر للاعادة
ان قالوا لا يخلو اما ان يعيد الله الاجزا الحاصلة عند الموت ويلزم منه ان يبعث
الاعور والاعرج يوم القيامة على تلك الصورة او يبعث جميع الاجزا التي كانت
له مدة عمره ويلزم ان يبعث الجزو الواحد مرارا لان الاجزا البدنية
دايما يتعدى البعض عن البعض وينتقل من عضو الى عضو ويجوز ان الجزو
الانساني المتغذي يصير جزء انسان اخر لان اجزاه من اجزا غيره او يبعث هو
ويضيع اجزا غيره ولا يبعث وذلك قبيح والجواب عنه انه وجد في كل انسان
اجزا اصلية واجزا فاضلة والاجزا الاصلية لاحدهما فاضلة بالنسبة الى الاخر
فاذا اعيد تلك الاجزا الاصلية فقد حصل اعادة ذلك الشخص وذلك جائز
واذا ثبت جواز اعادة الابدان والاجساد بدليل العقل فاعلم ان
جميع الانبيا قد اخبروا عن وقوعه واتفقت كلمتهم على ذلك على ستبكر

ذلك احد من اصحاب الشرائع وارباب الاديان فثبت بصدق مخبرهم ووجوب
اتباع قولهم فوجب الاعتراف به والتصديق بوقوعه ونتفرع على هذا الاصل
الجملة مسائل منها ان نعلم ان عذاب القبر حق لقوله تعالى قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين والاماتة مرتين لا يكون الا بالاحيا في القبر لان خلقهم امواتا حين ما كانوا نطفة
وعلقة ولا يقال بانه اماته ما قالوا الموت مرتين لا بد فيه من الاحيا بلا مرات
وليس في الاية ذكر الاحيا الا مرتين قلنا نحن لا نقول بدليل الخطاب وليس
في الاحيا مرتين ما ينفي الاحيا ثلثا ويدل عليه ايضا قوله تعالى النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال
به ان عذاب القيمة دائم لا ينقطع وهذه الاية دلت على اثبات حكم عذاب
بكرة وعشيا ولانه فصل بين عذاب القيمة وبين عذاب ما قبله ويدل على ثواب القبر
قوله عليه السلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ومنها ان
سوال منكر ونكير حق لورود الحديث الصحيح به وليس يجب انكاره لاشتمال
الحديث على تسمية الملكين منكرا ونكيرا وذلك اسم ذم لانه انما يسميان بذلك
لما يستنكره المسؤول من رويتهما لا سيما العاصي ومنها ان الميزان حق وله
كفتان فيجوز ان يجعل في احد الكفتين علامة الخير فيكون ترجيحه علامة
للتوفيق وفي الاخرى علامة الشر فيكون ترجيح علامة العقاب ويجوز ان يوضع
صحايف الاعمال في الخير في احدى الكفتين وصحايف المعاصي في الكفة الاخرى
وكل ذلك ممكن ورد الدليل على وقوعه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق وفي الاخبار فيه كثيرة
ومنها ان الحوض حق لقوله تعالى ولما تواتر فيه من الاخبار فوجب التصديق به
ومنها ان انطاق الجوارح حق لقوله تعالى يوم يشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها ان الصراط حق وهو جسر ممدود على وجه
جهنم لقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنها ان الجنة والنار مخلوقتان
لقوله تعالى في صفة الجنة اعدت للمتقين وفي النار اعدت للكافرين ولقوله

ولذا راه يوليت اجرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ومن قال تعالى لآدم
اسكن انت وزوجك الجنة بلام التعريف فينصرف الى ما هو المعلوم عند
المسلمين وليس ذلك الا دار الثواب فان قالوا قال الله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فلو كانت مخلوقة لهلكت كلها وذلك يناقض قوله تعالى اكلها
دائم وظلها قلنا من الجائز ان يكون زمان العدم يسيرا بالنسبة الى
زمان الوجود فيصح اطلاق لفظ الدائم عليه والضابط في جميع هذه الابواب
ان كل ذلك ممكن قد ورد الخبر الصادق به فوجب تصديقه واذ قد بلغنا
هذا المبلغ من كتابنا هذا فلنختم حامدين لله ومصليا على النبي محمد المصطفى واله
وقد فرغ من تحريره المتعطش الى رحمة الله تعالى ابو سعيد محمد عمر الحوى

في الثاني عشر من شهر شوال سنة
[illegible] هجرية

١٢٨ ابو سعيد محمد عمر الحموي

صاحب [illegible]

الحمد لله وكفى

١٢٢

من كتب على عثمان [illegible]
عفا الله عنه [illegible]
العالمين

وكتب [illegible]
[illegible] المحمود

كتاب الجدل

للامام فخر الدين الرازي

حسبي ربي جل الله
كتبه ... عبيد علي العطار
عفا الله عنهم وعفى المسلمين
... حسبنا الله ونعم الوكيل

محمد بن ابي بكر الفقيه الحمصي

بسم الله الرحمن الرحيم رب [illegible]

كتاب الجدل ومجموعه ينحصر في قسمين قسم في المقدمات
وقسم في المقاصد القسم الأول في المقدمات وفيه فصول

الفصل الأول في بيان معنى الجدل لغة ثم في بيان معناه
وضعا واصطلاحا ثم في بيان المحمود منه والمذموم ثم في بيان فائدته
وآدابه أما بيان معناه لغة فهو أن الجدل مشتق من الجدل
وهو الفتل ومنه الجديلة لقطعة من الحبل قد أحكم منها القوى
بالفتل ومنه الجدالة لوجه الأرض سمي بذلك لصلابته ومنه المجدول
للرجل المعصب الشديد الأسر وأما بيان معناه اصطلاحا
فقد أورد الغزالي رحمة الله عليه في المنتخل أنه تفاوض يجري بين
متنازعين لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن وقوله
تفاوض فيه احتراز عن مشاورة تجري بين اثنين للاستعانة بفكره
والاستضاءة برأيه ونظره وليس ذلك من طريق التنازع وقوله
لتحقيق حق أو لإبطال باطل فيه إشارة إلى فن الأصول وقوله
أو لتغليب ظن فيه إشارة إلى الفروع واعلم أنه وإن صح هذا الحد
من حيث الإطلاق والاستعمال غير أنه غير مرضي عند أرباب الجدل
لوجهين أحدهما أن الفقهاء قسموا الأسولة والأجوبة قسمين جدلية
وفقهية ولو كان كل تفاوض يجري بين المتنازعين جدلا لما صح تقسيم
الأسولة إلى القسمين فإن السؤال الفقهي معارضة وليس بجدلي لكان مفوضا

الثاني أنه يكون الجدل جدلا من حيث لم يكن فيه تحقيق حق ولا إبطال
باطل كما لو طول السكوت بين ذكر الدليل والفتوى حتى بالغ فيما العرف
في ذلك وجعله منقطعا وذكر دليلين في نوبة واحدة أو ذكر الفتوى
عامة والدليل خاصا أو تقديم ما يجب تأخيره أو تأخير ما يجب تقديمه
فإنه يجادل عليه مع أنه ليس فيه تحقيق حق ولا إبطال باطل
فإن قيل فما معنى الجدل عندكم قلنا معنى الجدل تبيين
ما يستقبح من المتناظرين في شريعة الجدل من حيث الإيراد
وقولنا من حيث الإيراد فيه احتراز عما إذا كان القبح متنشئا
من الخلقة كالخلل فيها فإن ذلك غير مستقبح وفيه إشارة إلى تطويل
السكوت بين ذكر الدليل والفتوى والجمع بين الدليلين وذكر الدليل عاما
والفتوى خاصة والتقديم والتأخير فإن كل ذلك مستقبح من حيث الإيراد
وأما بيان المحمود منه والمذموم فهو أن المحمود من الجدل ما كان
لإظهار الحق ورد الخصم إلى الصواب مثل هذا الجدل مأمور به في قوله تعالى
وجادلهم بالتي هي أحسن ومن أحسن ما قيل في تفسيره أن يقول المجادل
لهم إذا كنتم ترضون بعقولكم قطعا من الخشب والحجارة أربابا وآلهة لكم
فكيف لا ترضون بمثلي رسولا إليكم ولقد فعل ذلك إبراهيم
عليه السلام لما شرع محاجا قومه فقال ربي الذي يحيي ويميت قال
أنا أحيي وأميت فلما عجز وأعجز عن فهم حقيقة الإحياء والإماتة عدل إلى طريق
آخر وقال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر

واما بيان المذموم منه فهو ما كان الغرض منه [illegible] والزام
الخصم من حيث النكر والعناد واخفا الحق وهذا مذموم وقد
ورد النهي في الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ان الذين
يجادلون في ايات الله بغير سلطان اتيهم كبر مقتا عند الله وعند الذين
امنوا واما السنة فقوله عليه السلم ما ضل قوم بعد الهدى
الا اوتوا الجدل فان قيل الجدل الوارد في الكتاب والسنة
بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني فان كان بالمعنى الاول فكيف تمسكون به
في بيان انقسامه الى المحمود والمذموم قلنا الاحتجاج من حيث
انه احتجاج لا ذم فيه وانما مناط الذم جهة اخرى فان الذم انما تنشا
من ربط القصد بالنكر والعناد واخفا الحق ونحو وان نجده بصريحها
عين ان ما ذكرناه قد يشتمل عليه وما كان متناولا للشي بجنسه كان
متناولا له بنوعه ونظيره قوله عليه السلم لكل ذي كبد حرى اجر
فان الحديث كما دل على تحريم الحيوانات بعمومها دل على تحريم التعرض
للانسان بخصوصه ٥ الفصل الثاني في بيان
ما ينبغي للجدل وادابه اما ما ينبغي فهي التنبيه على الخلل الواقع
في الكلام الجاري بين المتناظرين ليسلك كل واحد منهما طريق التوقي و
التحرز ومكانته انه يرد اليه الصحيح والفاسد ثم هو يميز بينهما
فالجدل في فن المناظرة يجري مجرى العروض في فن الشعر فالعروض
ميزان الشعر يعرف بها صحيحه وسقيمه فكذلك هذا فان قيل

التعرض

[illegible] القصد [illegible] في طرفي الهدم والبنا
فائدة نافعة لتوقفه على استقباح طايفة واستحسان اخرى
قلنا لا يظن باولي الدراية وذوي المهارة والمراد ان المتقدمين انهم
اطبقوا على شي لا فائدة فيه لهم القدرة والاسوة ولنا فيهم اسوة حسنة
فعلينا ان نقتفي اثارهم ونحذو حذوهم فصار كما لو اطبق الشعرا
المتقدمون على قاعدة فيما بينهم فان على المتاخرين اتباعهم والتاسي
بهم هذا من حيث الاجمال واما من حيث التفصيل فنقول فيه
فائدة حسنة وهي انه اذا كان الكلام مشروعا كان اضمن لنشر الكلام
وارد للخصم الى محل الخصام وفيه استدراج له الى ما هو المطلوب
والمرام اذ لولا ذلك لخرج الكلام عن الضبط ووقع في الخبط
واما بيان اداب الجدل فهي ان لا يورد الكلام ايراد المتعصب
في المذهب ولا ايراد المنتقم من الخصم فان ذلك يحرك داعية العناد
والنكر للخصم والمقصود من شرع المناظرة استدراج الخصم الى ما
هو الصواب فلا يأتي بشي يتعلق على المقصود بالابطال ولا
ومن اداب ان لا يضطرب في الكلام ولا يرفع صوته فوق العادة فانه يخل
بالرزانة وان يكون الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة فان ذلك
يذهب رونق الكلام وان يصغي الى كلام الخصم حق الاصغا وان لا يقطع
كلامه الا اذا علم انه تقول عليه ما لم يقله او فهم من كلامه ما لم يرده
وان لا يتكلم في مجلس الشغب فانه لا يتبين فيه الحق وان لا يتكلم مع من

لا برجع عوده الى الرجوع الحق واداب الجدل كثيرة ولكن اقتصرنا على
ما ذكرناه تنبيها على ما تركناه واذا فرغنا من بيان الجدل واصطلاحاته
وبيان المحمود منه والمذموم وبيان تلبيته وادابه فلنلحق باذيال
هذا الكلام فصلا في الكلام على الحد وما يستقبح من الكلام عليه وما
يستحسن

الفصل الثالث في الكلام على الحد وليس
غرضنا ان نذكر في هذا المقام الحد الحقيقي والرسمي واللفظي فان ذلك
من فن المنطق وقد جرت عادة فقهاء الزمان بنقل فصول من الاصول
برمتها الى فن الجدل وذكر حد العام والخاص والمطلق والمقيد والامر
والنهي والحقيقة والمجاز ليكثر به حجم الكتاب وليس من الصنعة مزج
فن بفن اخر وانما الصنعة في ان يذكر في كل فن ما هو من خاصياته
وقد التزمنا في هذا المختصر ان لا نخرج الى ما لا تعلق له بالجدل والغرض
في هذا الفصل ينحصر في مسئلتين

مسئلة اختلف العلماء
في ان الحد هل يمنع ام لا فذهبت طايفة الى انه لا يمنع ومالت الحنفية
الى منعه اما من قال بانه لا يمنع قال لانه لو جاز منعه لاحتاج الحاد
الى اقامة البرهان عليه وكل برهان يشتمل على مفردات وكل مفردة
تشتمل على حد فلو جوزنا منع الحد لافضى ذلك الى تعذر اقامته ولانسد
باب الاثبات لافضائه الى التسلسل فلا يمنع واما من قال بان الحد
يمنع فقال انه دعوى كساير الدعاوي وكل ممنوع احتمل وسبيله باثباته
بمنهاج الحجاج لحسم مادة اللجاج واما قولهم انه يفضي الى التسلسل

لا نحكم بتوقفه على اثبات الكلام لا يفضي الى تحدد لنا الى الاتساع
لما قلنا انكارها فيندرج شيئا فشيئا الى ان يقف المخلص عن
ان للقابل المحدود ان يقول في الجواب نحن ما ادعينا انه يستحيل اثباته
بل المراد به انه يخرج الكلام عما وقع الافتتاح به الى ما ليس بمقصود
ونظير هذا ما لو شرع في خلافيات المسايل متمسكا بصيغة العام
او الامر او النهي فانكر منكر صيغة العموم احتاج الى اثباتها فاذا
منع ذلك احتاج الى اثبات كلام النفس فان منع ذلك احتاج الى اثبات
الباري تعالى وهلم جرا الى ان يجر الكلام الى اثبات حدث العالم
ولا شك ان هذا غير مرضي في مراسم الجدال فلا يصار اليه
فان قيل اذا ردد لمنع الحد فقد قيل انه لا يعارض ايضا
لان المعارضة دعوى في مقابلة دعوى وربما لا يجد المعترض لقصا
بعتري الخصم به فيفضي الى سد باب الاعتراض على الحاد ولا عهد لنا
في الشرع والعقل بقبول دعوى من غير برهان عليها والجواب
قلنا الاوجه ان يقال ان المعارضة مسموعة لان المعارضة ليست
منعا مجردا وانما هي منع وزيادة فكانه يثبت الخصم على خلل وقع له
ليبادر الى ابطاله لان المعارضة اما ان تكون بزيادة قيد او بنقصانه
ونظيره ما لو قال قايل في حد الغصب هو اثبات اليد العادية على مال
الغير فعارضه المعارض وقال مع ازالة اليد المحقة وكذا النقض
مسموع لانه ليس منعا محضا بل هو ايضا منع وزيادة لانه يثبت الخصم

على ان ما ذكره ليس مع [illegible]
الكلام بل هو اقرب الى [illegible] خلاف ما لو اقتصر على مجرد المنع
فانه يفضي الى تسلسل الكلام والخبط فيه ه مسأله
اختلفوا في أن حد الحد ما ذا فقال بعضهم هو اللفظ الكاشف عن
حقيقة الشي او ماهيته وقال بعضهم هو نفس الحقيقة او الماهية
وصار اخرون الى ترجيح احدهما على الاخر واعلم ان التشاغل بترجيح
احدهما على الاخر ذهول عن معرفة الحد فان الحد من الاسما المشتركة
معنى
فكل منهما مصيب في مقالته لان لفظ الحد يطلق على اللفظ وعلى الماهية
جميعا ونظيره ما لو حد ولعل لو حد العين بالعضو الباصرة من الحيوان
وحدها اخر بالجوهر المعدني الذي هو اشرف الجواهر فانه لا يرجح احدهما
على الاخر لانهما لا يتواردان على مورد واحد فلا [illegible] بينهما
الفصل الرابع فيما تداولته السنة الفقها اعني فقها
بني الزمان في معرض الحد عند توجه قول القايل ان هذا دعوى بلا دليل
فيقول الدليل ما يلزم من تسليمه تسليم الحكم وهذا معارض
ومنقوض اما المعارضة فقد قال القاضي رضي الله عنه ان الدليل
ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وقال امام الحرمين رحمه الله عليه
هو المعلوم الذي يقبل النظر الصحيح فيه العلم بما هو دليل عليه وليس ما ذكروه
من هذا القبيل واما النقض فهو انه لو قال قايل ان القتال في العدو
ليلة الجمعة الخامس والعشرين من المحرم في الموضع الفلاني امارة وجوب القود

[illegible] تسليم [illegible] لزم من [illegible] وليس ذلك من الدليل في شي
ومن هذا القبيل ما لو اعتقد عبور الوطي قطبا [illegible] ان القبلة
في هذه الجهة لكون القطب في [illegible] ثم لو سلم ذلك لزم من تسليمه
تسليم الحكم وليس بدليل قطعا وكذلك [illegible] يبطل وطرده [illegible]
فانه لو قال المعترض عندي دليل قاطع في المسئلة على الدليل الذي ذكره
المستدل وسلم ذلك يلزم من تسليمه تسليم الحكم ولا دليل لان الدليل
ما يلزم من تسليمه تسليم الحكم موجبا للدليل لا موجبا للتسليم وبما
ذكروه يلزم منه تسليم الحكم موجب التسليم لا موجب الدليل ه
الفصل الخامس في ان الجدل من حيث اللفظ
وهي اربعة المسائل الاول ما لو ادرج لفظا اجماليا في الدليل
فالفقها اجادلون على ذلك حتى بالغ قوم في ذلك وقال انه ليس
ذكر الدليل لان الدليل ما يرشد الى المدلول وهذا لا يرشد اليه
الا بواسطة التفسير وتبيين المراد فاذا الدليل هو المفسر اذا ما
ذكره بديا ونظير ذلك ما لو ادرج لفظة الاصل في الدليل
على جريان القصاص به فيما دل عليه لان لفظ الاصل تطلق بازاء معان
فتارة تطلق ويراد به محل الاجماع وتارة تطلق ويراد به ما ثبت على خلاف
القياس كما في تناول الميتة واساغة اللقمة بالخمر ومرة
يراد به الرجحان [illegible] كما قال ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
والمجاز على خلاف الاصل وطورا يطلق ويراد به الغالب

كما يقال ان الاصل في الشركة شجاعة وفي ارض التحقيق بين
الهند الكياسة فينبغي ان يحترز في الدليل عن مثال هذه الالفاظ
قطعا للنزاع والخصام المثار الثاني قالوا استعمال اللفظ
مجازا في الدليل مع كون اللفظ ظاهرا في الحقيقة فلا يحسن ذلك لانه لا
يفهم منه المراد الا بقرينة تصرفه اليه نعم اذا تعين جهة المجاز فيه
وامتنع جهة الحقيقة فلا باس باستعماله كما في قوله تعالى واسأل القرية
التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد
ان ينقض فاقامه ومن هذا القبيل ما اشتهر في عرف الفقها
القتل العمد العدوان سبب لوجوب القود فانهم يطلقون لفظة العمد
في الدليل وهي ظاهرة في ارادة حقيقة القصد وهم لا يريدون بها
حقيقة القصد وانما يريدون بها دليل القصد مع امكان ارادة القصد
حقيقة وكذلك قول الشافعي في منع الغائب بيع مجهول
وقول الحنفي اصحابنا فيما باع عينا معلومة مقدورا على تسليمها فانهم
لا يريدون بالمجهول والمعلوم حقيقة الجهل والعلم وانما يريدون بهما
دليلهما ويلتحق بذا بال هذا الكلام استعمال لفظ غريب
في الدليل فان ذلك لا يحسن ايضا لان من شرط المستدل ان ياتي بكلام
يكون اقرب الى الافهام واذا اتى بلفظ غريب فلا يفهم منه المراد فيفضي
الى التلبيس والالغاز في الكلام فلا يحسن في شريعة الجدل والجدل
شريعة موضوعة من قبل واضعها فينبغي اتباعها فاعله

فما ادعى حقيقة في كلام فمتى شرع في الدلالة عليها ثم عرض له
في خلال كلامه ان يقول عنيت به هذا لا يسمع منه ذلك لانه لا يخلو
اما ان يريد به تلك الحقيقة او غيرها فان عنى به تلك الحقيقة
فليدل عليها وان عنى به غيرها فهو انتقال من كلام الى كلام فيصير
منقطعا المثار الثالث طريان الوضع الجديد على الوضع
الاصلي ويتشعب الى ثلث شعب الاسما الدينية والاسما
الشرعية والاسما العرفية اما الاسما الدينية فكالكفر و
الايمان والفسق وقد اثبتها المعتزلة وطايفة من الفقها
واما الاسما الشرعية فكالصوم والصلوة والحج والزكوة
واما الاسما العرفية فكلفظ الدابة وقد انكر القاضي ابو بكر
رضي الله عنه تغيير الوضع الاصلي وقال ان الالفاظ كلها مقررة
على موضوعاتها غير انه ضم اليها شروط وقيود اخر واحتج
المتفق عليه بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم
وبقوله عليه السلم نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين فقد
اطلق لفظة الايمان على الصلوة والصلوة على الايمان فدل على انها
معتبرة وكذلك بقوله عليه السلم الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها
كلمة الشهادة وادناها اماطة الاذى عن الطريق فاتى باماطة الاذى
عن الطريق من الايمان ومع ذلك اطلق عليها اسم الايمان واما
الاسما الشرعية فكالصلوة فانها في اللغة عبارة عن الدعا قال الله تعالى

قال الله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية [illegible]

وفي الشرع عبارة عن افعال منظومة وهيئات مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن مطلق النماء وفي الشرع عبارة عن مال مخصوص في زمان مخصوص في قدر مخصوص واما الاسما العرفية فكلفظ الدابة فانها في اللغة موضوعة بازا كل ما يدب على وجه الارض قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وفي العرف مخصوصة بذوات القوايم الاربع فلاجل هذا وتقرر ان الوضع معتبر احتج القاضي على المثبتين بان قال الكلام على هذا من وجهين احدهما ان القران نزل بلغة العرب قال الله تعالى بلسان عربي مبين وكذلك قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فتعيين القران لما ليس من القران ليس بجايز الثاني هو انه لو كان هذا من اللغة لنقل نقلا متواترا اما نصا او توقيفا لان اصول اللغات لا تثبت بخبر الاحاد واما قولهم ان الحسن راجع الى قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى غيره من النصوص انه اطلق كل واحد من اللفظين على الاخر قلنا هذا ليس بتعيين بل انما اطلق كل واحد منهما على الاخر تجوزا واستعارة لان الصلوة ثمرة الايمان فكنى بالاصل عن الثمرة وكذلك الايمان سبب الصلوة فكنى بالصلوة عن الايمان كناية بالمسبب عن السبب وكذلك قوله عليه السلام في اماطة الاذى عن الطريق اراد به دلايل الايمان والاماطة من دلايل الايمان فكنى بالدليل عن المدلول

وهكذا نقول في [illegible] الشرعية انها مقررة على موضوعاتها غير ان الشارع ضم اليها قيودا وشروطا اخر للاعتداد والاجزا بها كضمه اليها ستر العورة واستقبال القبلة واما الاسما العرفية فهي كذلك فان لفظ الدابة لكل ما يدب على وجه الارض فخصص في العرف ببعض مسمياته فلا يكون تغييرا قال امام الحرمين رحمه الله جوابا على كلام القاضي انكار تصرف الشارع في الاوضاع اللغوية بالتغيير مما لا سبيل اليه فان الكفر في اللغة عبارة عن مطلق الستر والايمان عن مطلق التصديق وفي الشرع كل واحد منهما عبارة عن تصديق خاص وستر خاص والدليل عليه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وكذلك يسمى الحراث كافرا لانه يستر البذر بالتراب وهكذا نقول في الاسما الشرعية فان الصلوة في اللغة عبارة عن الدعا وليس في الشرع كذلك حتى ان الصلوة الشرعية توجد بدون الدعا كالعجمي الذي لا يحسن الفاتحة فانه يصح صلوته مع انه ليس فيها دعا وكذا الصوم في اللغة عبارة عن الامساك وقد يوجد الصوم الشرعي دون الامساك كما اذا اكل ناسيا وهكذا في الاسما العرفية واما قوله بان هذا تخصيص ببعض المسميات قلنا ولا معنى للتغيير الا تخصيصه ببعض المسميات لان التغيير تارة عبارة يكون باخراج اللفظ عن موضوعه الاصلي وتارة تخصيصه ببعض المسميات فعند ذلك لا يبقيه مستويا واما قوله تعالى بلسان عربي مبين فالجواب من وجهين احدها

ان التعبير ايضا بلغة العرب لان النبي صلى الله عليه وسلم من العرب وادا جاز
لاحد من فلاح حي العرب ان يضع اللغات جاز للنبي عليه السلام ان يضع اللغات
ثم نقول هب انه ليس بلغة العرب ولكن اشتمال كلام العرب على غير كلامها
لا يخرجه عن كونه عربيا كما لو اشتملت قصيدة عجمية على الفاظ عربية
فانها لا تخرج القصيدة عن كونها عجمية كذلك ههنا الوجه الثاني
هو ان القرآن يشتمل على غير لغة العرب ايضا كالمشكوة فانها هندية
والاستبرق فانها رومية وآيات والسجيل فان كل ذلك ليس من لغة
العرب فجاز ان لا يكون التعبير ايضا بلغة العرب غير ان القاضي
ذكر لا سيما دخول قياسه وقال ان هذه اللغات كلها مستعملة في احيا
العرب وقبائلها فكانت عربية واما قوله لو كان من لغة العرب لنقل
نقلا متواترا قلنا بالطريق الذي عرف ان الهرة اسم لهذا الحيوان
المخصوص والاذن للاخر عرف ان الصلوة موضوعة بازاء هذه الاركان
وقد وقعت الاشارة الى لفظ الصلوة بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي اذا ثبت هذا فعند ذلك رجعنا الى فائدة هذا الكلام
ووجه ارتباطه بالجدل فنقول اذا اشتهرت لفظة في الموضوع
الشرعي صارت حقيقة وصار الوضع الاصلي مجازا فاذا اطلق مطلق
لفظا من الالفاظ الشرعية واراد به الموضوع الاصلي من غير قرينة
صارفة تصرفه اليه لا يحسن ذلك كان الحقيقة مع المجاز المشار
الرابع من ما ان الجدل من حيث اللفظ المشهور وهو في اللغة عبارة عن الظهور

[illegible] ونصت [illegible] لت جيدها وظهرت
للقوم ومنه سميت المنصة منصة لانه تجلى عليها العروس فتظهر
للقوم وقد اطلق الشافعي رضي الله عنه لفظة النص في كثير من المواضع
واراد به الظهور وبهذا الاعتبار تسمى عموم الكتاب والسنة
وظواهرهما نصا واما عند الاصوليين فهو عبارة عما يكون
قاطعا في الدلالة بحيث يسقط عنه سائر وجوه الاحتمالات فعلى
هذا لو تمسك المستدل بنص فللمعترض ان يبدي احتمالا اخر فعند ذلك
يصير المستدل منقطعا ومن حزم المعترض ان يسلم من المستدل
ان المراد من النص ما يكون قاطعا في الدلالة حتى لو ابدى المعترض
احتمالا اخر يمكنه ان يقول لم ارد به هذا المعنى بل يصير الزاما
عليه المحض لعينه ومما يلتحق بآداب هذا الكلام طريق اثبات النص
فنقول اذا كان النص مشهورا فيكتفي باسناده الى كتاب من الكتب المعروفة
من المحدثين مثل الصحيحين وامثالهما او باسناده الى كتب الفقه المشهورة
ولا يكلف بالعنعنة وعلم اسامي الرجال فان ذلك من المحدثين ولا يقنع
باسناده الى تعاليق الفقه اما اذا كان الحديث غريبا فلا بد من اسناده
الى كتب المحدثين بالعنعنة ولا يقنع بمجرد الاسناد بل لا بد من العنعنة
اذ لو فتحنا هذا الباب لادى ذلك الى ان يضع كل واحد حديثا من عنده
على وفق مراده ولا يخفى ما فيه من الفساد الفصل
السادس من القسم الاول في بيان معنى الدلالة والاستدلال وما يتشعب منها

مثل الدليل والمدلول ونذكرهما ان شاء الله تعالى [illegible]
عن الارشاد يقال دله على الطريق اى ارشده يرشده ارشادا وعند
الاصوليين هو عبارة عن الدليل على اختلاف ما سنذكره في معنى الدليل
واما الدال فهو ناصب الدلالة ومخترعها عند القاضي وهو الله سبحانه
وتعالى وقال قائلون هو ذاكر الدليل فعلى هذا يتناول الحاكي
والمدرس والمستدل والاصح ان يقال هو ذاكر الدليل في معرض الاحتجاج
ليخرج عنه الحاكي واما الدليل فقد قال قوم هو الدال فعيل بمعنى الفاعل
كالعليم والقدير بمعنى العالم والقادر ولهذا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
استاجر عبد الله بن اريقط دليلا اى دالا وقال قائلون
هو عبارة عن الدلالة ولهذا صح ان يقال ما الدليل على هذا كما صح ان
يقال ما الدلالة على هذا ولو كان بمعنى الدال لصح ان يقال من الدليل على
هذا كما صح ان يقال من الدال على هذا واما المدلول فقد اختلفوا فيه
فقال قوم هو الحكم الذي يثبت بالدليل وقال اخرون هو الشخص
الذي يقام عليه الدليل والاصح انه الحكم الذي يثبت بالدليل واما
المستدل فقد اختلفوا فيه ايضا فقال قوم هو السائل وهو الذي
يطلب الدليل لان الاستدلال من باب استفعال والاستفعال طلب
الفعل كما يقال استعجل واستزاد اى طلب العجلة والزيادة وقال
اخرون هو ذاكر الدليل وقد يجئ من باب الاستفعال ما لا يكون بمعنى الطلب
كقولهم استقر واستقام غير ان للقائل الاول ان يقول فرق

بين القرار والاستقرار فان [illegible] القرار وقولهم
استقر اى طلب القرار من نفسه هكذا نقله امام الحرمين رحمه الله عليه
عن ابي عبد الله المغربي وهو عند الفقهاء ذاكر الدليل واذا اتضح
معنى الدليل فقد تبين تناقض قول القائل الدليل ينفي او يقتضي
حكما كذا اختلفنا في مواقع الاجماع لان الدليل اذا كان بمعنى الارشاد
فالدليل ولهذا يلازمه الارشاد وانما وجد في محل الاجماع لم لان معه
الارشاد فلا يكون دليلا واما ما يفسرونه به من الالفاظ التي
لا طائل تحتها كالنسبة الموجب والمقتضي فكل ذلك على خلاف ظاهر اللفظ
هذا تمام الكلام في هذا القسم ۝ القسم الثاني
من الكتاب في المقاصد وهو اللباب المقصود من وضع الكتاب وهو ميدان
سعي المجادلين ويتعلق النظر فيه بطرفين طرف في الاستدلال
وطرف في الاعتراض فنقدم على كل طرف فصلا اما الفصل
المقدم على طرف الاستدلال فنقول فيه قد اختلفوا في انه هل يجوز للمستدل
الفرض ام لا على ثلاث مقالات فمنهم من قال انه يجوز للمستدل
الفرض مقدما ومؤخرا كيف ما شاء لان المقصود منه اثبات الحكم او نفيه
وذلك يحصل بالتقديم والتاخير جميعا ومنهم من قال لا يجوز له
الفرض اصلا لان السؤال وقع مطلقا فلا بد وان يكون الجواب مطلقا
ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاما ان يجيب مطلقا او لا يجيب اصلا
فاما ان يجيب عن البعض دون البعض فلا وهذه المقالة مهجورة

الى الاستاذ [illegible]
[illegible]
المقابلين وذلك لانهم لما جوزوا الغرض في الابتدا وجوزوا في الدوام
ولعل كلام الجمهور اقرب الى الظهور لوجوه ثلثة احدها انه ربما
لا يعرف الجواب عن الكل فلو منعناه الكلام لادى ذلك الى الحجر عليه بما يعرفه
لمكان ما لا يعرفه وذلك يؤدي الى سد باب المناظرات لان اكثر الناس لا
يعرفون الجواب عن الكل الوجه الثاني هو انه ربما يعرف الجواب عن
الكل غير ان المجلس الواحد لا يحتمل الجواب عن الكل فيذكر في هذا المجلس الجواب
عن هذه الصورة وفي ساير المجالس الجواب عن ساير الصور الثالث
هو انه ربما راى الكلام في هذه الصورة اضيق على الخصم فله الغرض فيها
ثم الذين جوزوا الغرض في الابتدا اختلفوا في انه اذا ثبت الحكم في الصورة
المفروض فيها هل يلزم في ساير الصور فقال بعضهم يلزم ضرورة انه لا قايل
بالفرق وهذا ليس بشي لان الحكم في ساير الصور انما يلزم ضرورة ان لا
قايل بالفرق وهو اجماع لا من موجب دليله ولعل من قال انه
لا يجوز الغرض فكلامه غير مستقيم لان من اجاب عن البعض فقد اجاب
عن [illegible] اجاب عن الكل [illegible] واخبر عن حال امر [illegible] فاخبر
عن حال البعض فانه لا يقال انه ما اجاب فكذلك هاهنا واما قول
من قال انه يجوز مطلقا فغير سديد لان من شرع في الكلام مطلقا
فقد التزم على نفسه ان يذكر الجواب عاما فاذا عدل الى غيره كان ذلك
دليلا على عجزه وقصوره واما الفصل المتقدم على الاعتراض

[illegible] في مسايل هل له مذهب ام لا فقال بعضهم ليس للسايل
مذهب لانه جاهل مسترشد فحقه ان يجاب عن كل ما سال وقال
اخرون لا بد وان يكون له مذهب صيانة للكلام عن الخبط والنشر
ومنهم من فرق بين ما اذا كان في الاصول او في الفروع
فان كان سايلا في الاصول فلا يشترط له مذهب لان من حق المتكلم
في الاصول ان ياتي على جميع انحا الكلام بدليل قاطع وان كان
في الفروع فيشترط ان يكون له مذهب كيلا يفضي الكلام الى النشر
والخبط والاصح ان يقال لا بد وان يكون له مذهب سوا كان
في الاصول او في الفروع لانهم اذا كانوا يتحاشون عن قول النقض
بالدليل او الجمع بين الدليلين او ذكر الاصلين فاولى ان يتحاشوا
عن مثل هذا كيلا يؤدي الكلام فيها الى الخبط والنشر واما
قول من قال بانه جاهل مسترشد فغير مرضي لان هذا المسترشد
لا يخلو اما ان كان ذا فهم او لم يكن ذا فهم فان لم يكن ذا فهم فحقه
ان يلقن مبادي الكلام وان كان ذا فهم فحقه ان يثبت على كلام
واحد كيلا ينتشر الكلام وهكذا نقول في الاصول فان الكلام
مع المعتزلة غير الكلام مع الدهرية والكلام مع الدهرية غير الكلام مع
مع السوفسطائية فلا بد وان ينتحل المذهب ليمكن الزام مناقضة
واذا ثبت هذا فنعود [illegible] الى طرف الاستدلال
فنقول المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالنص او بالقياس في معرض الاستدلال

فان تمسك بالنص فهو على ثلثة ضرب الضرب الاول ان يتمسك
بالنص العام او الخاص او المطلق او المفهوم وهذا الضرب مستقصى
في فن الاصول فلا نرى اعادته هاهنا الضرب الثاني
ما اذا تمسك بالاية بمعنى ان يتمسك بالقياس مثل ان يقول في المرتدة
بدلت دينها فتقتل لقوله عليه السلم من بدل دينه فاقتلوه فربما
يجادلون على هذا ويقولون جمعت بين دليلين واحدهما كاف في اثبات
الحكم فللمستدل ان يجيب عنه من وجهين احدهما ان المستدل
ربما لا يعترف بان للعام صيغة او يعترف بها ولكن لا يعترف بان [يكون ممن]
هذه الصيغة للعموم او يعترف بان هذه الصيغة للعموم ولكن لا
يعترف بان العام بعد التخصيص يبقى حجة فلم يكن جمعا بين الدليلين
الوجه الثاني هو انه اذا كان للنص وجهان في الدلالة فللمستدل
ان يختار اقوى الوجهين في الدلالة وصار هذا كما لو تمسك في
النكاح من غير ولي بقوله عليه السلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان للحديث خمسة اوجه في الدلالة
وللمستدل ان يختار اقوى الوجوه في الدلالة كذلك هاهنا الضرب
الثالث ما اذا تمسك بالاية لا لغا فارق ابداه المعترض مثل ان يجمع
في المرتدة اجتماعا بين المراة والرجل بجامع تبديل الدين فاذا ابدى
المعترض فارق الحراب في جانب الرجل فللمستدل ان يتمسك بقوله
عليه السلم من بدل دينه فاقتلوه وليس للمعترض ان يقول ان هذا

[illegible] في [illegible] حتى [illegible] بنفسه [illegible] فاما تمسكت بظاهر الحديث
لاثبات الحكم وانما تمسكت به لبيان ان الحراب ليس من العلة هذا
كله ما اذا تمسك بالنص او الاية اما القياس فهو نقطة
رجال الجدال وعليه يدور جميع انواع الجدال سواء كان جدلا فيعقد
فيه فصولا الفصل الاول في بيان معنى القياس
لغة ثم في بيان معناه وضعا واصطلاحا ثم في بيان ما قيل فيه
من المختار والمزيف اما بيان معناه لغة فنقول ان القياس
في اللغة عبارة عن تطبيق الشيء على الشيء والتسوية بينهما يقال قاس
النعل بالنعل اي طبق احدهما على الاخرى ومنه المثل السائر لا تقاس
الملائكة بالحدادين اي لا يعتبر احدهما بالاخر ويمكن اجرا هذا المعنى
في الفقه ايضا فان قول القايل قاس الفرع بالاصل اي اعتبره به
واما معناه عند اهل الاصول فلقد اكثروا فيه من عبارات
سخيفة ونحن لو تطرقنا منها لم نذكر ما هو المختار وقد قيل
في حد القياس انه اصابة الحق وهذا باطل بالمجتهد اذا طلب النص ثم
وجده فانه اصاب الحق وليس بقياس ولا يسمى قياسا وكذلك باطل
بما لو رجح احد الدليلين على الاخر فانه اصاب الحق وليس بقياس وكذلك
في حد القياس انه اثبات حكم الاصل في الفرع لعلة الاصل واقرب
العبارات ما ذكره الاستاذ ابو بكر بن فورك رحمة الله عليه وهي ان القياس
حمل الشيء على الشيء في اثبات حكم لشبه بينهما والعبارات متعادية

عبر انها غير حاوية لجميع انواع القياس بل هما مختصان بطرف
الوجود والقياس كما يجري في طرف الوجود يجري في طرف العدم
ايضا واجود العبارات ما ذكره القاضي رضي الله عنه هو انه
قال القياس حمل معلوم على معلوم لاثبات حكم لهما او نفيه عنهما
لاشتراكهما في صفة او حكم او انتفاء صفة او حكم وهذه العبارة
حاوية لجميع انواع القياس فان قوله حمل معلوم على معلوم يتناول
الموجود والمعدوم فان المعدوم معلوم كما ان الموجود معلوم وقوله
لاشتراكهما في صفة او حكم يتناول الوصف الحقيقي والحكم الشرعي وقوله
او انتفاء صفة او حكم يتناول الوصف العدمي والحكم العدمي فان قيل
هذا الحد غير صحيح لان حد الشيء ما يكون منبئا عن حقيقة ذلك الشيء
وهذا لا ينبئ عن حقيقته لانه ادخل فيه كلمة او وهي للشك و
الترديد والجواب قلنا المسائل بيان الحد الحقيقي
حتى لا يكون بد من ذكر ذاتياته فان ذلك من فن المنطق وانما الغرض في
بيان الحد الرسمي وذلك كما يحصل بذكر ذاتياته يحصل بذكر لوازمه

الفصل الثاني في بيان ان العدم هل يصلح علة ام لا

وقد اختلفوا فيه فصار جماعة من الفقهاء الى انه لا يصلح علة
لان العلة ما يكون مؤثرا في المعلول كما عرف ان تأثير الامراض في الابدان
وسميت الامراض عللا لتأثيرها في الابدان والتأثير انما يكون للوصف
الوجودي اما الوصف العدمي فلا تأثير له فلا يصلح علة وهذا اولى

لانهم قالوا ان ... وجودية كانت العلل الشرعية على وفق العلل
العقلية فتكون اسرع الى الانقياد وادخل في القبول والجواب
قلنا تشديد النكير لا يخلو اما ان ينشأ من مجرد النقل ومحض التقليد
او من محض العقل فان كان من مجرد التقليد فتقليدكم كان علماء الذين هم
في زمنه اولى وهو الشيخ ابو بكر رحمة الله عليه من تقليد غيره حتى قلده امام الحرمين
والغزالي رحمة الله عليهما وغيرهما من الائمة المتقدمين واوردوا كلامه في
كتبهم وقرروه وان كان ذلك من محض المعقول فنقول ما معنى قولكم
ان العلة لا بد وان تكون مؤثرة ان عنيتم به ان تأثيرها على وزان تأثير النار
في الاحراق والخبز في الاشباع والماء في الارواء على ما هو مذهب المعتزلة
فنحن لا نعرف به انه موجب النار والماء والخبز بطبعه بل نقول الله تعالى قد
اجرى العادة بحدوث هذا الحادث عقيب هذا الحادث فاذا لم نعرف به
في العقليات فكيف نعرف به في الشرعيات على انا نجوز خرق العادات
بل لم تكن النار في حق ابراهيم والماء في حق موسى والسكين في حق اسمعيل
على ما نقل في قصص الانبياء عليهم السلام وان عنيتم به ان بينهما مناسبة
وملائمة عقلية فنقول لا معنى للملائمة العقلية الا ان ربط هذا الحكم
بهذا الوصف فيه رعاية مصالح المكلفين وهذا المعنى كما يعقل بين موجود
وموجود يعقل بين موجود ومعدوم فانه كما يتوجه للحنفي ان يقول
في بيع الفضولي ان يقول عاقل فيصح تصرفه فكذلك يتوجه للشفعوي ان يقول
في تصرفات الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه فانه كما ان بين وجود العقل وصحة التصرف

ملايمة عقلية فكذلك بين عدم العقل وبطلان التصرف ملايمة عقلية
لانه اذا لم يكن عاقلا لما يهتدي الى وجوه المصالح فلا ينبني التصرف على وجه يفضي
الى المصلحة فناسب ان لا يصح ونظاير ذلك كثيرة وفيما ذكرنا غنية عما تركناه
فان قيل ليس ذلك قياسا في طرف العدم وانما ذلك تغيير العبارة ببيان
فقدان الشرط لان زوال العقل شرط ولم يوجد او الملك شرط ولم يوجد
والجواب عنه من وجهين احدهما ان هذا تاويل كلام العلما
من غير حاجة تدعونا الى ذلك فيجري كلامهم على ظاهره الى ان يوجد دليل
يستنزلنا عن ذلك الثاني هو انه لو كان هذا من قبيل
فقدان الشرط لكان ذكر الاصل فيه ضايعا فانه لو قال فقد الشرط
فلا يصح قياسا على الصورة الفلانية فانه لا يستحسن ذلك دل على انه
ليس من قبيل ما ذكرتموه فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة لا بد ان يكون
بينها وبين المعلول رابطة والرابطة انما تعقل بين موجود وموجود ولان كل
موجود لا يجعل امارة على كل موجود بل لا بد من موجود خاص حتى يجعل امارة
على موجود خاص كما نقول في القود مع القتل فان بين القود والقتل رابطة
لا توجد بين القتل والزنا ولا بين القتل والسرقة والعدم نفي محض يستوي
نسبته الى جميع الموجودات فكما لا يجعل امارة على موجود فكذلك لا يجعل امارة
على موجود اخر والجواب هو انا نقول ما ذكرتموه يتجه في العدم
المطلق لانه لا رابطة بينه وبين موجود اما العدم المضاف
فبينه وبين المضاف اليه رابطة لا توجد بينه وبين غير المضاف اليه

فان بين عدم العقل وبطلان التصرف رابطة خاصة لا توجد بينه
وبين غيره فانه اذا لم يكن عاقلا لا يهتدي الى وجه المصلحة فلا ينبني
التصرف على وجه يفضي الى المصلحة فناسب ان لا يصح فان قيل
لو كان العدم علة لكان علة في طرف الوجود كما هو علة في طرف العدم ولم يختص
بالعدم فانكم قلتم غير عاقل فلا يصح تصرفه وغير مالك فلا يصح تصرفه ولو كان
علة لاطرد في الوجود والجواب هو انا نقول هو مطرد
في طرفي الوجود والعدم فانه كما يقال غير عاقل فلا يصح تصرفه يقال
غير عاقل فينصب عليه قوام غير عاقلة فيولي في مالها وغير مالك
فيصرف اليه جزء من الزكوة واما قولهم اذا كانت العلل الحقيقة
الشرعية على وفق العلل العقلية كانت اقرب الى الانقياد واسرع
الى القبول قلنا اجل وهو كذلك فانه كما يعلل بطرف الوجود في العرف
فيقال جسور فيحمل على الحرب فكذلك يعلل بطرف العدم فيقال
غير جسور فلا يحمل على الحرب وغير مالك للسلاح او غير عارف بصنعة السلاح
فلا يحمل على الحرب وكذلك يقال لا افوض لهم هذه القرية اليه لانه
غير عارف بمصالح الزراعة كما يقال افوض اليه لانه عارف بمصالح الزراعة
والذي يحقق ما ذكرناه هو ان الشارع لو نص على العدم وقال لا يصح
تصرف الصبي لانه غير عاقل لم ينسب الشارع الى التحكم فانه يشم منه رائحة
المناسبة بخلاف ما اذا قال لا يصح تصرفه لانه غير اسود فانه لا يشم
منه رائحة المناسبة وينسب الى التحكم والتعبد وما صلح علة بالتنصيص

صلح علة بالاستنباط لان العلة انما تعرف علة بمصالحة شيئا الا بالتنصيص
واذا اتضح بالامثلة الشرعية والعرفية ان العدم من العلة فتستقيد
التكبير عليه مما لا سبيل اليه الفصل الثالث في بيان ان
الحكم الشرعي هل صلح علة ام لا وقد اختلفوا فيه فصار جماعة من الفقهاء الى
انه لا يصلح علة ومتمسكهم ثلثة امور احدها انهم قالوا ان
العلة ما يكون مؤثرا في المعلول والتأثير انما يكون من الوصف الحقيقي
واما الحكم الشرعي فلا يؤثر في الحكم الشرعي فلا يصلح علة وثانيها
انهم قالوا العلة لا بد وان تكون سابقة على المعلول والحكم الشرعي
لا بد في انه سابق او لاحق فلا يصلح علة وثالثها انهم قالوا الحكم
الشرعي لا يثبت نفسه بل يحتاج الى معرف وما لا يعرف نفسه
كيف يعرف غيره والجواب اما قولهم انا نقول اما التأثير
فقد ابطلناه ولم يبق الا المناسبة والملاءمة بين العلة والحكم
فنقول كما توجد ملاءمة بين الوصف الحقيقي والحكم الشرعي فكذلك
توجد ملاءمة بين الحكم الشرعي والحكم الشرعي ونظيره ان الفقهاء
اجمعوا على ان فساد بيع الخمر معلل بالنجاسة تارة وبالحرمة اخرى
وكلتاهما حكمان شرعيان وبينهما وبين الحكم مناسبة لانه اذا كان
نجسا يبقى مقصود الانتفاع وكذلك اذا كان حراما واقرب
نظير لما ذكرناه العبارة المشهورة وهي قولهم القتل العمد العدوان
سبب لوجوب القصاص فان العدوان حكم شرعي لان العدوان التعدي مقيدا

بالاستيفا حق الغير وهو لا يثبت بالقتل الخطا بل مع ضميمة اليه
وهي الحرمة والقصاص يذكره قبل التعليل الحكم الشرعي صلح علة
واما قولهم ان الحكم الشرعي لا يعرف نفسه قلنا لان الحكم
خطاب الشرع وخطاب الشرع غيب عنا فيحتاج الى معرف يعرفنا
وبعد ان صار معرفا جاز ان يكون معرفا لغيره كما نقول ان الملك فانه
يعرف بالبيع وبعد ان عرف يكون معرفا للاحكام اخر كالبيع والاعتاق والهبة
والتزويج والوطي وغيرها من الاحكام ثم نقول ما ذكرتموه ينتقض بالسبب
فانه لا يعرف نفسه ويعرف غيره ويخرج ما ذكرناه من ابطال
تأثير العلل في الاحكام ثم قولهم ان العلة لا بد ان تكون سابقة على المعلول
فلم يبق الا كون العلة معرفة والمعرف جاز ان يكون سابقا ولاحقا
ومقارنا اما المعرف المقارن فله نظائر كثيرة فان زوال الشمس
سبب لوجوب الظهر مقارنا لا سابقا ولا لاحقا وكذلك شهود الشهر
سبب لوجوب الصوم وقوله انت طالق سبب لوقوع الطلاق مقارنا
لا قبله ولا بعده وكذلك سائر الاحكام كالبيع والنكاح واما
نظير ما اذا كان سابقا كما اذا قال اذا جاء راس الشهر فانت طالق
فان السبب موجود في الحال والطلاق يقع بعده بشهر ونظير
ما اذا كان لاحقا كما اذا قال اذا قدم زيد فانت طالق قبله بشهر ثم
قدم في الحال فان المعرف وجد الان والمعرف وجد قبله بشهر واما
الامثلة العرفية فهي ان اليد دليل الملك معه مقارنا له لا قبله ولا بعده

وحصول الحجاب لبلاد ... الملك ... عليه وضرب البوق معرف
لركوب الملك والركوب سابق عليه فدل على ان الحمم كما ذكرناه واقرب
قطع المعاذ كرناه من حيث المعقول ان الصنع دليل الصانع والصانع متقدم
على الصنع والمعجزة دليل صدق المتحدي وصدق المتحدي سابق على المعجزة
فان قيل ليس مدلول الصنع الصانع وانما مدلوله العلم بوجود
الصانع والعلم مقارن للصنع فلم يكن متاخرا عنه وهكذا نقول
في المعجزة فان مدلول المعجزة العلم بصدق المتحدي لا نفس الصدق
والجواب هو انا نقول العلم مدلول النظر والصانع مدلول
الصنع والدليل عليه ان النظر في الصنع يفضي الى العلم بوجود الصانع
ولولا انه دليل في نفسه لما افضى اليه لان العلم معرفة المعلوم على ما هو
عليه والذي يوضح ما ذكرناه الطريق المذكور المعتمد من قديم
الزمان اذا نصب عليه ميل ليهتدى اليه عند الحيرة فان المعرف سابق
والمعرف لاحق ومما يوضح اصل الكلام وهو ان العلل ليست
مؤثرات ان الالفاظ الموضوعة من قبل الشارع كلها امارات وعلامات
على الاحكام وليست منشأ التاثير وانما منشأ التاثير الانسانية
لانها مظنة الحاجة فان قيل السبب هو الانسانية والموضوعات
الشرعية تقع شروطا لها اطرادا لهذا الكلام والجواب
عنه من وجهين احدهما انا لو جعلنا الموضوعات الشرعية شروطا
للزم منه ان يكون للشرط شرط ومانع وركن ولا عهد لنا في الشرع بشرط

له شرط وركن ومانع والوجه الثاني هو انا لو جعلنا الانسانية
سببا للزم منه ان يكون الشيء الواحد سببا للشيء ونقيضه من جهة واحدة
فان الانسانية من حيث انها انسانية تقتضي الزوال والحصول
من جهة واحدة فان قيل شرط الزوال البيع وشرط الحصول
الفسخ ولا تقابل بينهما قلنا وهذا الاختلاف يرجع الى الشروط
ولا منافع في السبب لا في الشرط الفصل
الرابع في بيان تعليل الحكم بالحكمة وقد اختلفوا في ان
تعليل الحكم بالحكمة هل هو جائز ام لا فمنهم من قال لا يجوز لان
الحكمة قد تخفى وقد تظهر وقد تقل وقد تكثر وقد تطرد وقد تضطرب
والسبب لا بد وان يكون معلوما مضبوطا مكشوفا ومنهم
من قال بانه يجوز مطلقا وعليه عمل ايمة ما وراء النهر وقد عللوا بذلك
في مسايل عدة كقولهم في بيع الفضولي عقد مصلحة فوجب ان يصح او كقولهم
عقد يحتاج اليه فيصح وامثال ذلك ولعل الاصح ان يقال اذا كانت
الحكمة حاصلة تختفي في وصف مضبوط معلوم او كانت حاصلة معلومة قطعا يجوز
التعليل بها ونظيره ان الشارع جعل النوم مظنة الحدث لاشتماله
على خروج الخارج غالبا والدليل على ان النوم مظنة خروج الخارج
قوله عليه السلام العينان وكاء السه فاذا نامت العينان
استطلق الوكاء ثم لو وجد خروج الخارج دون النوم فان الشارع
نقب الحكم عليه كما يرتبه على المظنة وكذلك جعل الوطي مظنة شغل الرحم

حتى تجب به العدة ثم لو بعد شغل الرحم بما سنح خال الخلوة دون الوطي فانه يترتب
الحكم عليه وهو وجوب العدة حسب ترتيبه على الوطي الذي هو مظنة شغل
الرحم وفايدة هذا تظهر في بعض المسائل منها القتل بالمثقل
فانا اذا اضبطنا العمدية باستعمال الجارح الذي هو مظنة العمدية
فاولى ان نضبطها بنفس العمدية وهي ما اذا القاه من شاهق جبل او غرقه
او خنقه وخرج على ما ذكرناه من تقويطهم عقد مصلحة او عقد
يحتاج اليه فان ذلك لا يعلم فانه قد يكون فيه مصلحة وقد لا تكون
وقد يحتاج اليه وقد لا يحتاج وهنا قد علم ذلك قطعا ويدل
على ما ذكرناه العبارة المشهورة عند الفقها من قولهم القتل العمد
العدوان سبب لوجوب القصاص فان قيل المراد بالعمد هو نفس
العمدية حقيقة لا دليل العمدية والجواب عنه من وجهين
هو ان المراد به دليل العمدية لانهم يستعملون هذه العبارة حيث
لا توجد العمدية حقيقة كما اذا قطع انملة انسان او مارنه
او شجه اذنه وسرى الى النفس ومات ولا عمدية هاهنا حقيقة
فدل ان المراد به دليل العمدية الوجه الثاني هو ان هذا الكلام
انما يلزم على من يعترف بصحة هذه العبارة ونحن لا نقول بها وانا نقول
بعبارة المشايخ وهو قولهم قتل من يكافيه ظلما دون اذن من له الحق
فيجب عليه القصاص ومما يلتحق بما نحن بصدده هذا الكلام التعليل
بالمظنة مع عروها عن الحكمة قطعا وقد اختلفوا فيه

فمنهم من قال لا يجوز اثبات التعليل بالمظنة اذا علم انتفاء اشتمالها
على الحكمة وخلوها عن الحكمة قطعا فلا يجوز واستدل
هذا القائل على ذلك باحكام منها ان النوم فاعل امكان مقعدته
من الارض لما عري عن الحكمة قطعا فالشارع ما ربط به الحكم
وكذلك الوطي من الصبي لا يثبت النسب لانتفاء الحكمة في حقه وهي
العلوق منه وعلى هذا الحرف بنى ابو حنيفة رحمه الله عليه
ان الزنا بالصغيرة لا يثبت حرمة المصاهرة ونحن نقول
في الجواب ان يقال انه يجوز للشارع ان يقول انا اضع النكاح للتكثير
لتكثير جنس الانس ولا انظر الى احاد الصور وافرادها حتى يصح النكاح
في حق الايسة والعقيم مع انتفا الحكمة في حقهما وقد فعل
كذلك حيث قال عليه السلم تناكحوا تكثروا اي لتكثروا ثم بان
انتفت الحكمة في حق الايسة والعقيم ابقى الحكم كذلك هاهنا
نعم لا ننكر ان الشارع قد يضبط الحكمة المظنة ويقيدها
بقيود لتكون احرى واضبط للحكمة ولكنا نتتبع موارد الشرع
ومصادره وقد راينا الشارع اثبت الحكم عليهما جميعا فنعلل بهما
جميعا خاتمة للكلام بذكر فصل معقود في اداب
المستدل خاصة فنقول من شرط المستدل ان لا يطول السكوت
بين الفتوى وذكر الدليل فانه لا يحسن ذلك في رسم الجدل الحسن بالغ
مبالغون في ذلك وقالوا انه يصير منقطعا وهذا لا وجه له

لانه كثيرا ما انه يصير منقطعا وبعد ما شرع في المسئلة فيعرض نسبته
الى العجز والقصور وهذا لاجل السكوت قبل الخوض في الفتوى
فان ثم يتسبب الى التروي والتفكر وقال الغزالي رحمة الله عليه
ان كان من عادته الابطاء في الكلام فلا يستقبح منه ذلك وان كان
من عادته الجريان في الكلام فيستقبح منه ذلك ومن دابه ان لا يذكر
في دليله ما لا يتوقف دليله عليه كذكر اصلين والجمع بين الدليلين لان
باحدهما غنية عن الاخر فان قيل اذا جاز الجمع بين الجوابين لسؤال
واحد فلم لا يجوز الجمع بين الدليلين الجواب عنه من وجهين احدهما
هو انا سنبين ان الجمع بين الجوابين ايضا لا يجوز كما لا يجوز الجمع بين السؤالين
الثاني هو انه ليس الجمع بين الجوابين كالجمع بين الدليلين لان السؤال
الواحد له منهج واحد في الجواب غير ان جهات الجواب تختلف بخلاف الدليلين
فانه اذا جاز الجمع بين دليلين فيجوز بين ادلة ولكل دليل شعب في الكلام
فيودي الى انتشار الكلام انتشارا لا يكاد ينضبط اصلا فلا يلزم من الجمع
بين الجوابين الجمع بين الدليلين ومن دابه ان لا ينتقل من دليل الى
دليل اخر وقد جوزه المعتزلة وطائفة من الفقهاء واستروحوا
في ذلك الى قصة الخليل عليه السلام مع نمرود عليه اللعنة فانه تمسك
بالاحياء والاماتة فلما عجز واعي فهم حقيقة الاحياء والاماتة عدل الى
الاتيان بالشمس من المشرق فان بها من المغرب فدل ذلك على انه جائز
والجواب عنه من وجهين احدهما ان مجادلة ابرهيم عليه السلام

مع نمرود ليست من قبيل مجادلتنا في زماننا هذا فان ابرهيم
عليه السلام كان مامورا بدعاء نمرود الى الاسلام فيجب عليه الاتيان
بما يكون اقرب الى فهمه حتى لو وقع مثل ذلك في زماننا هذا فانه يجوز
العدول الى غيره فانه اذا ذكر المستدل دليلا بين ظهراني جماعة وعجزوا
عن فهمه فانه يجوز له العدول الى غيره كذلك هاهنا الوجه الثاني
هو ان هذا ليس من جنس جمعا بين الدليلين بل هو تعداد الامثلة
مع اتحاد جهة الدلالة فان جهة الدلالة في الاحياء والاماتة والشمس والقمر
كون القادر قادرا على جميع المقدورات والاحياء والاماتة والاتيان
بالشمس من المشرق تعداد امثلة يعرف بها قدرة القادر على جميع
المقدورات فاشبه ذلك ما لو استدل واحد باستقامة خط الالف
على علم الكاتب بصنعة الكتابة واستدل اخر باستقامة البناء على
صنعة الباني والاحكام فيه فان جهة الدلالة فيهما كونه عالما وهذا
تعداد الامثلة كذلك هاهنا هذا تمام الكلام في طرق الاستدلال

الطرف الثاني في الاعتراض ونذكر فيه ما هو
المذكور في المنتخل ثم نذكر ما هو المختار منه والمزيف فنقول
قد اورد الغزالي رحمه الله عليه في المنتخل ان اول الاسولة المنع واخرها
المعارضة وبينهما اقسام ثلثة قسم يتعلق بابطال اصل التعليل
مثل فساد الوضع وفساد الاعتبار والطرد وعدم التاثير فهذا
القسم يلي المنع وقسم يتعلق بالاعتراض على متن العلة كالمطالبة والنقض

فهذا موخر عنهما والقسم الثالث القول بالموجب مع النقض وقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال بانه يتقدم على النقض لان القول بالموجب بيان ان
الدليل غير منصوب في محل النزاع فحقه ان يتقدم عليه ومنهم من قال
انه يوخر عن النقض لانه ما لم يسلم عن النقض كيف يقال بموجبه واما
القلب فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال بانه يتقدم على النقض لان ما لم يسلم
فيه شايبة الاشتراك الا ان القلب يدل على الشي ونقيضه ومنهم من قال
انه يوخر لان فيه شايبة المعارضة واما الفرق فقد اختلفوا فيه
انه سوال واحد او اسولة مجتمعة فان قلنا انه سوال واحد فيتقدم وان
قلنا انه اسولة مجتمعة فيوخر وسياتي تفصيله في موضعه ان شاء الله تعالى
هذا ترتيب المنقول واما ما يقتضيه المعقول فنقول
المشهور من كلام الجمهور ان الاستفسار مقدم على ساير الاسولة لان
الاستفسار طلب التفسير وما لم يعلم كيف يوجه عليه الاعتراض وليس كذلك
على الاطلاق فان على تقدير ان تكون الاقسام المعلومة من الاستفسار
معلومة عنده وهي باسرها ممنوعة عنده فيجوز له ان يمنع من غير ان يستفسر
وليس لقايل ان يقول ان الاستفسار بعد المنع اعتراف بالجهل بعد الاعتراف
بالعلم لان للمستدل ان يقول في الجواب انا انما انزل عن المنع الى الاستفسار
لاعلم مرادك منه فاوجه عليه ما عندي من الاعتراض واما تاخير
فساد الوضع وفساد الاعتبار وعدم التاثير عن المنع اجمالا فوجهه لان المنع
اعتراف بصحة العلة وفساد الوضع وما يشبهه نزاع في صحة العلة فلا تقدم ما عليه

واما القول بالموجب فان كان يتوجه من حيث انه بيان ان
الدليل غير منصوب في محل النزاع فحقه ان يتقدم على جميع الاسولة وان كان يوخره
من حيث انه ما لم يسلم عن النقض كيف يقال بموجبه فما لم يسلم عن المعارضة صح
ايضا كيف يقال بموجبه فاما ان يتقدم على الكل او يوخر عن الكل فتقديمه
على النقض وتاخيره عنه مما لا وجه له واما القلب فان ترجح
عنده انه من قبيل مشترك الدلالة فحقه التقديم لانه من قبيل فساد
الوضع وان ترجح ان فيه شايبة المعارضة فحقه ان يوخر عن جميع
الاسولة ويتقدم على المعارضة وكما جاز تقديم المنع على الاستفسار
فكذلك يجوز تقديم فساد الوضع وفساد الاعتبار وعدم التاثير
عليه لما ذكرنا واذا ثبت هذا فنعود الى ترتيب الاسولة ونسردها
سردا فنقول اول الاسولة الاستفسار ثم فساد
الاعتبار ثم فساد الوضع ثم عدم التاثير ثم الطرد ثم المنع ثم المطالبة
ثم الفرق ثم النقض والفرق يتقدم على النقض لان الفرق قدح في
صحة العلة والنقض نزاع في اعتبارها والكسر يلي النقض والقلب يليه
ويعقبه المعارضة ثم القول بالموجب وان قلنا انه يتقدم على غيره
ان الاليق تاخيره لان القول بالموجب تسليم للاوصاف والحكم جميعا
فلو قدمنا للزم منه المنع بعد التسليم وذلك لا يحسن في [illegible] الجدل
واذا عرفنا الترتيب فبعد ذلك نشتغل على الاسولة ونعقد لكل
سوال بابا

الباب الاول

في الاستفسار ... ... الاستفسار
في عداد الاسولة وليس ذلك من السوال في شي اعني السوال الذي لو ثبت
لكان قادحا في وجه الدليل والاستفسار ليس كذلك فانه مجرد استعلام
واستفهام غير انهم لما اوردوه في عداد الاسوله فنذكر عليه ما يليق به
ونقول المشهور من كلام الجمهور ان الاستفسار انما يرد على كلام
مجمل او غريب لانا لو جوزنا الاستفسار على كل كلام لادي الي الخبط
لانه ما من ظاهر الا ويتوجه عليه الاستفسار وليس ما ذكروه كذلك
بل الاستفسار انما يرد على كلام خفي مراد المتكلم منه ثم للخفا اسباب
فتارة تكون لغرابة اللفظ وتارة لاجمال متمكن من الكلام وتارة لتعارض
قراين سالبة لدلالة ظاهر اللفظ حتي بقي مراد المتكلم في طي الخفا
وهكذا نقول القايل الدليل ينفي حكم كذا كالفناه فان الدليل عبارة
عن الامارة بقال الكوكب دليل القبلة وهبوب الشمال عن يمين
المصلي دليل القبله والميل دليل الطريق وتغير حال الجو هو دليل
حدوثه اي امارته وعلامته فيتجه للمعترض ان يقول ما المعني بالدليل
فان عنيت به الامارة فقد ناقضت قولك في حق الفناه وان عنيت به
شيا اخر فبين وكذلك قوله ينفي فان النفي في اللغة عبارة عن الابعاد
والنقل من مكان الي مكان اخر مع ابقايه على ما هو عليه وهذا المعني
لا يتصور في الحكم فكان استعمال النفي في نفي الحكم مجازا وهم لا يريدون
به المجاز ايضا لانهم ينفون الحكم الي العدم ولا ينفونه على ما هو عليه

فحسن الاستفسار عنه وانا نقول ان سلمنا انه ظاهر اللفظ
ولكن ج على هذا انا لا نقول انه لا يبقى اللفظ ظاهرا في قرينة
تسلبه دلالة ظاهر اللفظ فلا يتوجه الاستفسار الوجه الثاني
وان سلمنا ان من شرط الاستفسار تمكن الاجمال من الكلام فنقول
الاجمال هاهنا متمكن من الكلام فان الدليل عند القايلين بتخصيص العلة
غير الدليل عند المنكرين له فقد جا الاجمال فحسن الاستفسار فان
قيل اذا عرفت بقرينة اني من القايلين بتخصيص العلة فينبغي
ان تحمل كلامي على ما هو مرادي فلم يتمكن الاجمال من الكلام فلا يحسن
الاستفسار والجواب عنه من وجهين احدهما
انا لا نعرف تفسيره من حيث المفصل ولا يجب علينا ذلك فيبين مراد كل
حتي يتكلم عليه الثاني وان سلمنا انا نعرف ذلك ولكن القايلين
بتخصيص العلة قد اختلفت تفاسيرهم فيما بينهم فبعضهم يفسره
بالموجب وبعضهم بالموثر وبعضهم بالمقتضي لولا المعارض وبعضهم
بالمعني المناسب المعتبر في محل الاجماع فتمكن الاجمال من الكلام فحسن
الاستفسار فان قيل فما معني استفسار جبريل عليه السلم
عن معني الايمان والاحسان من النبي صلى الله عليه وسلم مع انه كان
معلوما عنده قلنا ليس ذلك من قبيل ما نحن فيه فانه انما استفسر
عن ذلك ليفتتح باب الكلام على النبي صلى الله عليه وسلم ويتفهمها الحاضرين
ويعلمهم على ما نطق به اخر الخبر حيث قال عليه السلم هو جبريل

[illegible]

الباب الثاني

في فساد الاعتبار وفساد الوضع وعدم التأثير والجدليون قد اوردوا
كل واحد منها في باب واحد على حياله ونحن قد اوردناها في باب واحد
لقرب مقصودها واتحاد مطلبها دوما للايجاز والاختصار فان قيل
فما المقدم منها قلنا يتجه ان يقال ان المقدم فساد الاعتبار
لانه نزاع في اصل العلة ويتجه ان يقال ان المقدم فساد الوضع
لانه نزاع في اصل القياس فان فيه بيان ان العلة لم تصادف محلها
وذلك حسن منها قطعي اما فساد الاعتبار فهو الحاق السابق
من اللاحق والاصل من الفرع ونظيرها الوضوء مع التيمم فان الوضوء
سابق والتيمم لاحق والوضوء اصل والتيمم خلف عنه ومن هذا القبيل
اعتبار العزيمة بالرخصة كاعتبار البيع بالسلم في بيع الغائب واعتبار
الصبي بالبالغ في وجوب الزكوة واعتبار الكافر بالمسلم في صحة الظهار
وبيان فساد الاعتبار في هذه الصور هو انا اجمعنا على فوارق
مجمع عليها بين هذه الصور ومع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع وسبيل
الانفصال عن هذا الجدال ان يقال تسمية هذه الاقيسة فاسدة الاعتبار
لا وجه لها لانا كما ساعدناكم على انه مع تحقق الفوارق المجمع عليها يمتنع الجمع
فلم لا تساعدونا على ان مطلق الفوارق لا يمنع الجمع بل لا بد من فارق قادح
في وجه الجمع فاذا ادعى المعترض فارقا قادحا في وجه الجمع فذلك مختص

انما خلد الله تعالى في النار من علم انه لو رد لعاد لما نهي عنه او يسلبه عقله [illegible]
بعد نوع من العقاب على [illegible] العبد كما في [illegible] عرضنا [illegible] طالوت [illegible] الموافق
عنهم لا ينقطع عنه شيء من [illegible] الدنيا ولكنه يستباح الى انقضاء الدنيا والى [illegible]
الفصل بعد القيامة وليس من حكم العقل فيما ناخذ المسلمين وحبسه في [illegible]
مع التمكن من ادائه وانقياده وبطل العقوبة على [illegible] صاحب الشريعة وبعضه
هذه الطريقة [illegible] العقاب قد [illegible] في [illegible] الدنيا اذا [illegible] المقابلة على
مستحقها [illegible] اجماعا فاذا لم يبعد [illegible] من العقاب فالمانع من حمل
بعض النعم على جهة الثواب والجزاء في الدنيا فصل ذهبت الخوارج
الى ان من قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله وكان مستوجبا للخلود
في العذاب [illegible] وصاروا الى انه يتصف بكونه كافرا اذا اجترم ذنبا واحدا
وصار [illegible] منهم الى انه يتصف بالكفر [illegible] كفران النعم ولا يتصف
بالكفر الذي هو الشرك وذهب [illegible] منهم الى ان العاصي كافر بالله كفر
شرك والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير الى استحقاق الخلود على ما سنفصل
مذهبهم ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين احدهما انهم لم يصفوا مرتكب
الكبيرة بالكفر ولم يصفوه [illegible] الا انهم زعموا انه على منزلة بين المنزلتين
وسموه [illegible] فاسقا وفارقوهم من وجه اخر وقالوا استحقاق

الخلود في العقاب مختص بالكفار وحمله الاثوب كبائر عمل الجوارح والمعتزلة حملوا
الذنوب الى الصغاير والكباير [illegible] فيه فصلا ان شاء الله عز وجل وغرضنا
الان الرد على اصحاب الوعيد فنقول من اصلكم ان الوعيد على العابد يستحق من زلة
واحدة ويحبط بها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم فاسد اصولكم
من العقوبات مستحيل فان مرجع العقول ومدركها الى [illegible] الساطع
نعلم ان من حزم عمره وبلغ [illegible] دايما في رعاية حقه [illegible] سنة وصاعدا
ثم عدت منه باكرة واحدة فليس يحسن احباط جميع حسناته بسيئة واحدة
وان كان العقاب والثواب متنافيين فليس للثواب ان يحبط ويحط اولى
من العقاب بان يسقط والشرع يدل على اذهاب السيئات بالحسنات والحسنات
العقاب احق وقد قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ثم الطاعات
باسرها على خفايها صحيح اداوها والامر لم على الكبيرة لو كان يحبط ثواب
الطاعات لكان ينافي صحتها كالردة ومقارنة الملة فانها لما كانت محبطة
كانت منافية لصحة الاعمال ثم الثواب يستحق على الطاعة عندهم لحسنها
ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة بحصولها دونها فان قالوا
مرتكب الكبيرة فاسق مخالف والجمع بين الثواب وبين سمة الفسق متناقض
فان الثواب يؤذن بالموالاة والفسق ينافيها قلنا [illegible]
تكون مطيعا بطاعاته عاصيا [illegible] وكل ما ذكرناه [illegible]

ثم انما تناقض اجتماع سمة المخالف والموافقة في الشيء الواحد ولا بعد في المخالفة
في شيء والموافقة في غيره ثم ان [illegible] من الاحباط ولم اسقاط [illegible]
العقاب وغلبنا الثواب كما قدرنا وربما يستدل اصحاب الوعيد بظواهر
من الكتاب ونحن نذكر اعمضها ونرشد الى طريق الكلام عليه فمما تمسكوا به قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وهذا في ظنهم نص على الوعيد
والخلود ونذكر كلام المفسرين على الاية وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل
ولكنا نذكر ما يقنع ومما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان تاويل الاية ومن يقتل مؤمنا
مستحلا لقتله والتعويل على [illegible] انها نصت في المستحل فاما من يعتقد ان القتل
من اعظم الكباير [illegible] والامة [illegible] على الامر الا اجتنابا
وحلا وانه ذلك ان الرب تعالى ذكر القصاص ووجوبه ثم نبه بالوعيد
والخلود وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص وذلك اصدق شيء
دال على ان الموعود بالخلود القاتل المستحل الذي لا يجري عليه ظواهر احكام
ان الكفار الذين لم يلتزموا حكمنا اذا قتل لم يقتص عليه بوجوب القصاص
ثم الخلود وان كان ظاهرا في التابيد فليس هو نصا فيه وقد يطلق والمراد به الامتداد
مدد وتطاول امد وعلى هذا التاويل يحيى الملوك بخلد الملك واصحاب الوعيد
قاطعون بمعتقدهم والظاهر المعرض للاحتمال لا يفيد القطع ثم يعارض استدلالهم

ما احتجاج بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وهذا نص في موضع النزاع ولا سبيل لهم الى حمله على التوبة لوجوه
احدها ان قبول التوبة حينئذ عملهم فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة والثاني
انه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه والتوبة عن الشرك تحبطه وتحبط كل
التوبة عن المعاصي تسقط اوزارها وتتبع الكلام على الطوائف وهذا القدر كاف
فصل ذهب المعتزلة صاروا الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع
الطاعات وان كثرت وذهب الجبائي وابنه الى ان الزلات انما تحبط الطاعات
اذا اربت عليها وان اربت الطاعات كفرت السيئات واحبطتها
ثم لا يشترطون الى اعداد الطاعات والزلات وانما ينظرون الى مقادير
الاوزار فرب كبيرة واحدة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة بالعدد ثم
لا سبيل الى ضبط مبالغ الاوزار بل هو موكول الى علم الله تعالى واضطربوا
في استيفاء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم وقال الجبائي
لا يجوز وقوع ذلك اذ ليس للمكلف الا الجنة والنار واذا تساوت اوزاره
[illegible] وكلما ذكره حبط لا يحصل له اذ ليس ما امر به الله
كثرة ثم يرى وزرها على اجرها ولا شيئا يعرف ما ضدادها فعلم اجر المعرفة
بعد ضدها فكان من حقهم ان يحبطوا الزلات بالمعرفة فاذا لم يفعلوا

ذلك بطل هذا ما هم عليه من تحابط الاعمال وسقوطها كلها واكثرها ثم لا يبعد في
العقل ان يكفر طاعات عمله ويحصل منه زلات ويعاقب عليها
ربما يرده الى كرامته وان كانت زلاته اول فكل ما ذكروه محال لا محصول
له من التوبة يلزم على ما نصفها ومن سعى في الارض بالفساد عمره وتاب
على انفتاك الحرمات حرمة فالندم الواحد عليها يحطها وان كان لا يبلغ
مبلغها في النفس والنفس مبطل بما لزم فصل فان قيل قد ذكرتم
ذكر الصغائر والكبائر فميزوا احد القبيلين من الثاني قلنا المرضي عندنا
ان كل ذنب كبيرة اذ لا يراعى اقدار الذنوب حتى تضاف الى المعصي
بها فرب شيء يعد صغيرة بالاضافة الى الاقران ولو صور في حق ملك لكان
كبيرة تنقص بها الرقاب والرب تعالى اعظم من عصي واحق من عبد بالعبادة
وكل ذنب بالاضافة الى مخالفته عظيم ولكن الذنوب وان عظمت لما ذكرناه
فهي متفاوتة في رتبها فبعضها اعظم من بعض وهذا كما ان الانبياء بالفضيلة
وعلو الرتبة وبعضهم اعلى من بعض فهذا امر نقضيه فان قيل من
الذنوب ما لا يحبط العمل ولا يوجب حد السهو وفيها ما يلزم الحدود الا فيما نعرفوا
ما ينافي العدالة مما لا ينافيها في احكام لله تعالى قلنا السرح ذلك لذلك
من غرضنا والكلام في الجرح والتعديل من محال الفقهاء ثم نخرج منها فنقول

كل جريمة تؤذن بقلة الكرامة من ركبها ما لا يسوء رقة الديانة فهي التي تحط العدالة

وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تبقى حسن الظن ظاهرا بصاحبها فهي التي لا تحط العدالة

وهذا احسن ما يميز به احد الضربين عن الاخر فصل من مات من المؤمنين مصرا على

المعاصي فلا نقطع عليه بعقاب بل امره مفوض الى ربه ان عاقبه فبعدله

وان عفا عنه فبفضله ورحمته ولا نستنكر ذلك عقلا وشرعا وهذا مذهب البصريين

وبعض البغداديين وذهب كثير من معتزلة بغداد الى ان العفو عن جميع مرتكبي الكبائر لا يحسن على

الله تعالى ان يعفو عن كل مصر على الابد وهذا الذي قالوه من انه لا يحسن في العقل ولا

يخفى حسن الغفران والتجاوز عن المسيء ومن نظر الشرع دل ذلك وحث عليه ولا

حسن من الواحد منا الصفح مع تلذذه بالانتقام والتشفي وتعرضه للمضار

لو كظم الغيظ فلأن يحسن العفو من الرب سبحانه وتعالى المبرء عن الحاجات

المتعوض بالغناء اولى واحرى وما ذكروه ابطال لرحمة الله وفضله فانهم اوجبوا

عليه ما فعله في الدنيا وجعلوا ما يجري من احكام العقل ولا يبقى منكم من الدين

مع من يجعل هذا المذهب فصل اذا ثبت جواز الغفران وقد سهلت لي سواهد

الكتاب والسنة لم يذكرها ليس ههنا موضع ذلك لشفيع الشفعاء وحط اوزار

المجرمين لشفاعتهم فمذهب اهل الحق ان الشفاعة حق وقد انكروا ابعد الغفران

فمن جوز الصفح والعفو من الله تعالى لا يمتنع الشفاعة ومنهم من يمنع شفاعة المصير

145

ولم يجوزوا الغفران وذلك بغايته في الجملة لا يلزمها دوحقها في وسطنا ان يجب

ان يشفع الشفعاء مع الذنب العقول بالطرق التي قدمناها فان رددنا الامر

الى محض الحق ولم يقل بالنصح والتحسين فان رب يفعل ما يشاء وان جاز ما يشاء وعفوا

فيغفر بحسن رحمته ان سواه الشاهد ولا يصح عند العقلاء ان يشفع

الملك بعض الخاص المصطفين لديه في جنس من الحق عليه ولا يمكن ذلك الا

مستشفع فاذا ثبت جواز التشفيع عقلا فقد سهلت لي سبيل العقل الا استعاضه

من ورائها القاها مسعولهم بمن مصرحهم بالتشفيع في اهل الكبائر واقد قال

رسول الله صلى الله عليه شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال الشفاعة لجميعها

للمقربين بما هي للخاطئين الملوثين وقال خيرت بين الشفاعة وبين ان يدخل

شطر امتي الجنة فاخترت الشفاعة فانها اشفى واجمع المسلمون قاطبهم

السلف على الرغبة الى الله تعالى ان يرزقهم الشفاعة وذلك مجمع عليه في

العصر الماضي لا انكرها على حين فاذا شهد العقل بالجواز وقطعت بمقتضاه سواهد

السمع فلا معنى بعد ذلك الا انكار مقتضى شرعنا ذكرناه ورد على قوم صاروا

الى ان الشفاعة لرفع الدرجات لا لحط السيئات فان الاخبار المأثورة

شاهدة بتعلق الشفاعة باصحاب الكبائر وكذلك الاعتقاد في التشفيع

لم تزل تصدر من المعظم وهم المخطئون لا يبدون انكر على من يتهل الى الله تعالى في ان يشفع

نلقيه فيه فصل في الاسماء والاحكام اعلموا ان غرضنا من هذا الفصل الكلام
على من ذكر حقيقة الايمان وهل اختلاف فيه مذاهب الاسلاميين فذهب الخوارج
الى ان الايمان هو الطاعة ومال الى ذلك كثير من المعتزلة واختلفت مذاهبهم في
تسمية النوافل ايمانا وذهب اصحاب الحديث الى ان الايمان معرفة بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان وذهب بعض الفقها الى ان الايمان هو المعرفة بالقلب
والاقرار بها وذهب الكرامية الى ان الايمان هو الاقرار باللسان فحسب وزعموا
ان الكافر اذا اظهر الايمان مؤمن حقا عندهم غير انه يستوجب الخلود في النار لعدم
الايمان ولم يصدق حقيقة اظهاره فهو ليس بمؤمن ولا الخلود في الجنة والمرضي عندنا
ان حقيقة الايمان التصديق فالمؤمن بالله تعالى من صدقه ثم التصديق كلام النفس
ولا يثبت كلام النفس كذلك الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب
الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة واصل العربية وهذا لا ينكر
فيحتاج الى اثباته وفي التنزيل وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين معناه وما انت
بمصدق لنا ثم الغرض من هذا الفصل ان من خالف اهل الحق لم يصف الفاسق
بكونه مؤمنا والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة انه مصدق على التحقيق
وانه ذلك في الشرع ان الاحكام الشرعية المنوطة بخطاب المؤمنين تتوجه على
الفسقة بتوجهها على الاتقيا والفاسق يجري مجرى المؤمن في احكام جميعها
لدى اهل الشريعة ويصرف اليه سهم المصالح ويتبرع عنه ويدفن في مقابر المسلمين

وصلى عليه وكل ذلك يقطع بكونه منهم ثم ان لم يبعد تسميته عاصيا فانا لا نطلق
لفظا عنه مصدقا بالله ولا يبعد في تسميته مؤمنا اذ يبعد جدا ان يقال هذا
عارف بالله عز وجل مصدق به والكلام في هذا الفصل يتعلق بتسميته ولا يلزم الوعيد
والخلود وقد يسبق قاربه مقنع وجماعة بها لما ذكرناه اجماع العلما على افتقار الصلوات
ونحوها من العبادات الى مفهوم الايمان ولو كانت اجزاء الايمان لامتنع اطلاق
ذلك فان استدل من سمى الطاعة ايمانا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم قالوا
المراد بالايمان الصلوات المؤداة الى بيت المقدس وربما استدلوا بما روي عن
النبي عليه السلام انه قال الايمان بضع وسبعون بابا اولها شهادة ان لا اله الا الله
واخرها اماطة الاذى عن الطريق قلنا اما الاية فان مع لا الاية التي استروحتم
اليها محمولة على التصديق والمراد وما كان الله ليضيع ايمانكم بصدقكم بحكم فيما نقلكم
من الصلوة الى القبلة واما الحديث فمن الاحاد ثم هو مؤول والعرب قد تسمي
الشيء باسم الشيء اذا دل عليه او كان منه بسبب فصل فان قيل ما قولكم
في زيادة الايمان ونقصانه قلنا اذا جعلنا الايمان على التصديق فلا يفضل
تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما او حملناها على الطاعة سرا واعلانا وقد
مال اليه القلانسي فلا يبعد على ذلك اطلاق القول بان الايمان يزيد بالطاعة
وينقص بالمعصية وهذا ما لا نؤثره فان قيل اصلكم يلزمكم الكفر لما ان

من هو منهمك في فسقه كايمان النبي عليه السلام قلنا ان النبي صلى الله عليه بفضل
من علاه ما سلم لم يصدر منه وعصمه الله اياه من مخارم السلوك واصلاح
الريب والتصديق عرض من الاعراض لا يبقى وهو متوال للنبي صلى الله عليه
ما ثبت لغيره في بعض الاوقات زائل عنه في اوقات الفراغ فيثبت للنبي صلى
الله عليه اعداد من التصديق لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه لذلك اكثر
ولو وصف الايمان بالزيادة والنقصان واريد بذلك ما ذكرناه لكان مستقيما
فاعلموه فان قيل قد اثر عن سلفكم ربط الايمان بالمشيئة وكان اذا سئل
الواحد منهم عن ايمانه قال انا مومن ان شاء الله عز وجل فما محصول ذلك قلنا
الايمان ثابت في الحال قطعا ولكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة
ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك
في الايمان الناجز

باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة
الرجوع يقال تاب وثاب وآب وناب اذا رجع واذا اضيفت التوبة الى
العبد اريد بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها على ما سنحد التوبة في
اصطلاح المتكلمين واذا اضيفت التوبة الى فعل الله تعالى فالمراد رجوع نعمه
وآلائه على عباده فان قيل … وجروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحهم
قلنا التوبة هي الندم على المعصية لاجل قبحها … الندم

ملازمة صفات ليست منه عموما وملازمة صفات في بعض الاحوال دون بعض
فاما الصفات التي تلازم التوبة ابدا فمنها الحزن والعزم على ما تقدم من الاحوال
نحو الله تعالى لا يجوز المحال ان يثبت الندم دون ذلك والفرح المسرور بما وجها
منه لا يتصور عليه وما يقارنه تمني عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل
يجب انتفاؤه يتمنى عدمه فيما مضى واما ما يقارن التوبة في بعض الاحوال
فالعزم على ترك معاودة ما لزم المكلف عليه وذلك لا يطرد في كل حال اذ انما
يصح العزم ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من
الاخرس العزم على ترك القذف في المحصنات وان صدر الندم ممن يتمكن من مثل ما
يندم عليه فلا بد ان يقارن توبته العزم على ترك معاودته اذ من المستحيل ان
يكون ضابطا بنفسه على ما قبحه وان ما يندم على نفسه رعاية لحق الله تعالى فان قيل
لم قلتم ان التوبة هي الندم قلنا لان الناس الذي لا يزال في التوبة
وما عداه يزايد ويخالف وصفه ما ثبت بارزه ويسمى الحرص وقد قال رسول الله
صلى الله عليه السلام الندم توبة فلم ضمنا ذلك لمنشا وقته للنجح وهو قضية للاقتران
فان قيل لم لا يجوز ان يسمى ترك المعصية توبة من غير ندم قلنا هذا فاسد باباه
الشرع فان التاجر اذا قل بجودته واستنزع الى بعض المباحات غير نادم
على فارط الزلات وكان على عزم معاودتها فلا يسمى تاركا الزلة ولا يسمى
تائبا عنها فهذه صفة التوبة وصفتنا وذكرنا ملازمها من الصفات عموما وما

الا هكذا في بعض الاحوال فان قيل ما معنى قولكم التوبة ندم لاجل ما وجد له
قلنا هذا القصد الا معنى فان من قارف سيئة وندم عليها لاضرارها
ببدنه وانها [illegible] وانما التوبة التي عنيته الندم على ما فات
من رعاية حق لله تعالى فصل لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا
وقد اطبقت المعتزلة على ان قبول التوبة حتم على الله تعالى عن قولهم وقد سبق
الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى ثم لو رجعنا الى الشاهد لم يشهد لوجوب
قبول التوبة فان من اساء الى غيره واهتك حرماته واسلع في علانيته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول توبته بل الخيرة الى من اهتضم ولم يرح حقه فان
شاء صفح وان شاء اضرب عنه ولا شك فيما قلناه والذي يشهد لذلك من السمع
اجماع الامة على الرغبة الى الله تعالى في قبول التوبة والخضوع له والابتهال
اليه بقبولها ولو كان قبول التوبة حتما لما كان للرغبة من الالحاح في الدعوات
معنى فان قيل هلا قلتم ان العقل يوجبه فما قولكم في قبول التوبة سمعا
هل ثبت قطعا ام لا قلنا لم يثبت ذلك عندنا قطعا لعدم ثبوت النقول على الله
ولم يقطع بالقبول سمعا وعلا انا نظنه ظنا ويغلب ذلك على الظنون اذا اتى
على التوبة بشرائطها فصل التوبة واجبة على العبد ولا دليل على وجوبها
عليه عقلا اذ لا يثبت شيء من الاحكام والشرع عندنا بالعقل وكل الدال على الوجوب الاجماع
المنعقد على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها ثم التوبة ينقسم

ثم منها ما يتعلق بحق الله تعالى على المحض ومنها ما يتعلق بحقوق الادميين
فاما ما يتعلق بحق الادمي فينقسم فمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الادمي
ومنه ما يصح دونه فاما ما يصح دونه فهو كما تصور فيه حقيقة الندم
مع ادامة وجوب حق الادمي ويطرد ذلك في الفعل الموجب للقود تصح الندم
عليه من غير تسليم القاتل نفسه للاستيفاء منه فاذا ندم صحت توبته في حق الله
تعالى وكان حقه القصاص مستحقا معصية مجددة لا تقدح في التوبة
بل تستدعي في نفسها خروجا عنها وتوبة منها وربما يتعلق التوبة بحق الادمي
ولا تصح دون الخروج منه وذلك كاغتصاب شيء ومال الغير ولا تصح الندم عليه
مع ادامة اليد عليه فلا تمسكوا بالصور واعوا الله تعالى نفعنا وانتم بها
فصل من اقترف ذنوبا واحدث اثرا لا ان صحت توبته عن بعضها
مع الاصرار على بعضها وذهب ابو هاشم ومتبعوه الى ان التوبة لا تصح
دون الانكفاف عن جميع الذنوب هذا الذي ذكره خروج عن المعقول
وموجب الشرع فان من بدرت منه بوادر وصدرت منه عظائم فصح في
مجاري العادات منه الندم عن جاهزها والاعتذار عنها مع الاصرار على شيء
منها ونقض [illegible] لذلك [illegible] عصب [illegible] واستوفى
[illegible] الى [illegible] وكسر له في نقاضيه [illegible] فلما لم

عزم انه ما العقه واستسلم لحكمه واذعن لامره ولكنه لم يعتذر عن كسر العلم فيصح اعتذاره
عن العطايا التي يندم عليها وذلك غير مجهول عند ذوي العقول والذي يحقق ما قلناه
اجماع الامة على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره صحت توبته وان استدام زلة
واحدة ومذهب ابي هاشم انه لا تصح توبته وهو بعد اسلامه والتزامه احكام ملتهم
بعد كفره وهذا خروج عن اجماع المسلمين فان قال من ينصر مذهبه لا تصح التوبة
عن الذنب لقبحه وذلك يعم كل ذنب فلا يصح ندم على قبيح مع اصراره على قبيح وهذا
الذي ذكره يبطل من اوجه يطول تتبعها وهذا المعتقد لا يحتمل ذكرها ولكن
مما نعرف به ابطال ما قال ان الطاعة تثبت لحسنها فينبغي ان لا يتصور
ترك قبيح مع فعل اولى قبح وبما ذكرناه يبطل ما قالوه من كل وجه ثم التوبة تلزم
وتصور الندم على ضرب [illegible] عليه الهوى في ضرب فصل من ندم على شيء
ووقع الندم توبة على شرطها ثم ذكر الشيء فقد قال القاضي يصح التوبة عنه يجب عليه
تجديد الندم عليها كلما ذكرها اذ لو لم يندم عليها لكان مستهينا بها او فرحا
وذلك يؤدي الى اصراره [illegible] هذا ما قاله ولي فيه نظر اذ لا يبعد
ثم اذا ذكر اضرب عنه ولم يبتهج بها ولم يجدد عليه ندما ولا اخلاف [illegible]
عليه استدامة الندم واستصحاب ذكره [illegible] وهذا ما استخير الله فيه
فان قيل لو اطاع العبد ثم ندم على الطاعة فما قولكم فيه قلنا لا يتصور
من العارف بالله ان يندم على طاعته فان ندم لا عن رجوع الى نفسه من مشقة لحقته

فلا يعد واما الذي قلناه في الندم على الطاعة من حيث كان شططا وعرضا لك
المقدمة ان القاضي اوجب تجديد الندم كلما يعلم ثم قال ان لم يجدد ذلك فكان ذلك
معصية جديدة والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادات الماضية لا ينقضها
شيء بعد تقضيها ثم قال يجب تجديده ندم على تلك الشيء ويجب ندم على ترك الندم
وقت حكمنا بوجوبه هذا قوله وعندي ان ذلك من مسائل الاحتمال والتوبة
من العبادات والاحتمال يكون جميع الكلام فيه قطعا بل لا يبعد ان يقع فيه
مجتهد فيه فصل الكافر اذا امن بالله تعالى وليس اثما بنبوته فمن كفره
وانما توبته ندمه على كفره على قبل فلو امن ولم يندم على كفره قلنا ذلك عن حكم
لم يجب مقارنة الايمان الندم على الكفر ثم وزر الكفر يحبط بالايمان والندم على الكفر
اجماعا وهذا موضع قطع وما عداه من فروع التوبة مقبوله مظنون غير مقطوع
به كما ذكرناه فصل من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية
صحيحة والغرض مما ذكرناه ان يعلموا ان الندم عبادة من العبادات تقتضي صحتها
وفسادها فاذا سبقت على شرائطها لم يقدح في صحتها ما يقع بعد تقضيها
وعلى هذا ومن عاود الذنب يجدد التوبة ثم هذه التوبة عبادة لاجرى سوى التي سبقت
فهذه اصول التوبة ذكرناها ولا يستديمها مقصد ما يتعلق بالمعتقدات القول
في الاجال [illegible] الكلام في هذا الباب يتشعب من اصول الاعتقاد والخطر على من يرى فيه
[illegible] الخطر على من يحمل الصلح ويعتقد يمكن محمل ان عند ذوي الحجاج احدهما

يميل كل منهما الى النقص ويتعالى حد الحق والثاني عند المجتهدات التي لا
مجال للقطعيات فيها من القطعيات وقد صنف القاضي وغيره من اصحابنا رضي الله عنهم
كتبا مبسوطة في الامامة وفيها مقنع للمستبصر وارشاد بالغ لمن يروم الغاية
ودرك النهاية وغرضنا في هذا المقدار التنبيه على اصول الباب وذكر الاقوال
فيها وبيان المحرمات المختلفات عن القطعيات مستعصما بالله تعالى والترتيب
يقتضي تقديم طرف من الكلام في الاخبار وهذا ما ابتنى لذلك ما سيأتي [illegible]
في فاصل الاخبار فان قيل اذكروا حقيقة الخبر اولا ثم فصلوه قلنا
الخبر ما يوصف بالصدق او الكذب وهذا من خير ما حد به الكلام من اقسام
الكلام ايضا فان الامر والنهي والاستفهام والاستخبار ونحوها لا يوصف شيء منها
بالصدق ولا بالكذب ثم الخبر ينقسم فمنه ما يعلم صدقه قطعا ومنها ما يعلم كونه
كذبا قطعا ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق والكذب فاما الخبر الصدق
قطعا فما وافق مخبره المعلوم قطعا بضرورة او دليل قاطع كالخبر عن المحسوسات
على ما هي عليه والخبر عما علم ضرورة ويتصل بذلك الخبر عما علم نظرا اذا وافق
مخبره وما علم كونه كذبا قطعا فهو ما خالف مخبره المعلوم ضرورة او نظرا كالاخبار
عن المحسوسات على خلاف حكم ما يتعلق الحواس بها وكالاخبار عن قدم العالم مع
قيام الدلالة القاطعة على حدثه وما يتردد من الاخبار فهو ما يتعلق بمجاري السجال
فيه تقدير النفي ولا تقدير الاثبات ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساما هو غرض
فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه ومنه ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه فاما

ما يعقب علما بصدقه فهو الخبر المتواتر فاذا توفرت شرائطه وتكاملت صفاته استعقب
العلم بالمخبر عنه على الضرورة وبه نعلم البلدان النائية التي لم نشاهدها والوقائع
والدول التي لم تقع في عصرنا وبه نعلم خروج الانسان والائمة عن عهدها من النسا
وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة مشكك في المعلومات البديهية ثم الخبر المتواتر
لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه وانما سبيل افضائه الى العلم بالمخبر عنه استمرار
العادات بغير جائز في العقول ان يخرق الله العادات فلا يحصل العلم بالمخبر
عنه وان تواترت الاخبار عنه وكذلك يجوز على خلاف العوائد ان يخلق
العلم الضروري على اثر اخبار الاحاد ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه
كان ثم منعكسة قدحا وقال الكعبي كل واحد من المخبرين لو انفرد باخباره لم يفد
علما وانضمام خبر غيره الى خبره لا يحيل حكم خبره فلزم ان لا يفيد مجموع الاخبار
ما لم يفد الخبر الواحد وهذا الذي ذكره لا تحصيل له فانا قلنا وضحنا ان الخبر
المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه وانما اجرى الله العادة بما يقتضيه [illegible]
وانما استمرت العادة بما ذكرناه عند اخبار عدد التواتر وبطرد ذلك [illegible]
العادة انه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين ولو قيل قام في هذا الوقت
على الاكثر عدد عقد الحصول من غير تواطؤ منهم ولا مسيس حاجة وقيام داعية
الى القيام عقيبه فنعلم ان هذا الخبر مخالف على خلاف العادة وهو بمثابة الخبر
عن انقلاب الجبال ذهبا الى غير ذلك ثم انا نشترط في التواتر شرائط منها ان
يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عنه على الضرورة مثل ان يخبروا عن محسوس

او معلوم لانه جمع الحي سوى دركه الحواس ولو اخبروا عما علموه نظرا او استدلالا
لم يوجب اخبارهم علما فان المخبرين عن حدث العالم زائدون على عدد التواتر
وليس يوجب خبرهم علما والمخبرون يوانئا عن بلاد لم يروها مصدقون على الظن
وليس ذلك مما يحاول فيه تعليلا او فرقا او دليلا ولكنا متينا ان حصول العلم بالمخبر
عنه استتم له العادة وقد اثبتنا العادة تستمر على ما ذكرناه في المخبر عنه على الضرورة
دون المخبر عنه نظرا والمحصلة على موجب العادة في النفي والاثبات والشرط الثاني
للخبر المتواتر ان يصدر عن اقوام يزيد عددهم على مبلغ لا يتوقع منهم التواطؤ
في العرف المستمر ولو تواطؤا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم وليس ما ينضبط
في ذلك عدد ادنى او اقل ولكنا نعلم ان كل عدد شرط في شهادة شرعية فعدد
المتواترين يزيد عليه ونهاية العدد في الشهادة الشرعية اربعة فنعلم قطعا ان
اخبار الاربعة لا تفضي للعلم الضروري بالمخبر عنه اذ لو كان يفضيه لكان يضطر
الحاكم عند صدق الشهود الى العلم بصدقهم وليس الامر كذلك ثم الاظهر
انه لا يحصل العلم باخبار خمسة ايضا فان الشهود في مجلس القاضي لو اسطروا
لشهادة خامس او سادس لم يحصل العلم الضروري بما اخبروا عنه وليس ما يحد
حدا في الاقل اذ الشرع لما ورد بتخيير الشهود فلذلك ورد في الاستكثار ولو استكثر
من زيادة الشهود وان رام ذو محصل في ذلك ضبطا فلم يعرض خبرا واحال على محسوس
ثم خرج ذلك عن ابدا صاعدا وهو في ذلك كله نعلمها ما نظر فيه من الريب وعلماء
الظنون حتى ينتهي الامر الى العلم الضروري فاذا ادركه واستغنى عنه كل ريب

ضبط العدد في المخبرين وقد يقال عدد التواتر ثم نعرض ما ذكرناه في صادقين
مخبرين عما علموا ضرورة فان ابقى مثل هذا العدد عن موجب العلم فلذلك لمحالة كاذبين
حطا عن عدد التواتر وفي ذلك مجال رحب الكلام لا سبيل الى الخوض فيه هاهنا
ثم ان كان المخبرون انبئوا عما شاهدوه وعلموا ضرورة من غير واسطة فالكلام
كما ذكرناه وان نقلوا ما انبأوا عنه عن اخرين ونقل اولئك عن متقدمين وتناسخت
الاعصار وتولدت الاخبار فلا يحصل العلم بالمقصود من الخبر الا عند استواء
طرفي المخبرين واوسطهم والمعنى بذلك ان يكون المخبرون عن المقصود اولا على
عدد التواتر وكذلك المخبرون عنهم عنهم الى ان يتصل الخبر بنا فلو انخرم شرط
من شرائط التواتر في الاول او في الاخر او في الوسائط لم يحصل العلم بالمخبر
عنه المقصود بالخبر ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر وكلامهم فان
الاخبار اذا تواترت من الكفار في بلادهم بان الملك قد قتل مضطر الى صدقهم
فاذا اخبروا بمثله في اقاصي ديارهم علمنا صدقهم عند شرائط التواتر
ولا يشترط ان يكون المخبرون على تنائي الديار فان اهل البلد الواحد اذا اخبروا
وهو الجم الغفير علمنا صدقهم وان كانت البلدة جامعة لهم ويمثل ذلك لا يشترط
وتسمية المخبرين على اهل الملل فان اهل بغداد لو اخبروا من اطباقهم كل ذمي
مما اخبروا عن واقعة حربية فانا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة ويمثل ذلك
نعلم ان المخبرين يجوز ان يكونوا اخسة ذلة وقصدنا بما اثرناه الرد على من شرط هذه
الشرائط الرد على اليهود فانهم ربما يشترطون هذه الشرائط ويحاولون بها القدح

فيما يروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه وهذا القسم عرضنا من خبر التواتر
وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه الا ان تقترن به ما يوجب تصديقه
مثل ان يتواتر دليلاً عقلياً او يقتضي معجزة او قول من ثبتت معجزته بصدقه ونحو ذلك
اذا تلقت الامة خبراً بالقبول واجمعوا على صدقه فان وجد ما ذكرناه ولم يكن
الخبر متواتراً فهو في معنى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين وان نقله جمع وجماعة
فترتب عليه الابانة عن القطع بصحة الاجماع وهذا لا مطمع في تقديره هاهنا وقد
ذكرنا في كتاب التلخيص في اصول الفقه ما يدل على صحة الاجماع ولكنا نقصد
هذا المعتقد تقاطع في اثبات الاجماع جملاً على ما ارتضاه من آحاد القواطع
في كل ركن فنقول اذا اجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا به فذلك الحكم
لا يخلو اما ان يكون مظنوناً لا يتوصل الى العلم به واما ان يكون مقطوعاً
به فان كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم فهو المقصود وان كان مظنوناً
لا يتوصل الى العلم به فيستحيل في مستقر العادة ان يحسب العلماء على طرق
الظنون في العلوم المطرحة على ما يتفق عليه من غير ان يختلف الطوائف او
تختلف مذاهبهم ويقدر ذلك خرق العادة فان قيل اذا تخيل العلماء
حرمة كل حرمة حرمة راموا على عدد التواتر وهم مجمعون على
اعتقاد كذبهم قلنا اذا كانت المسألة محتملة فيها فكل حزب يصدق
بان معتقده مظنون وانما كلامنا في اجماع العلماء على قطع في مظنون وهذا

خرق العادة لا شك فيه فان قيل فاجعلوا اجماع العقلاء دليلاً على صدقهم
مثل ما ذكرتموه قلنا قد كلفنا في الشرع ان نستند العقود الى الادلة العقلية
والاجماع وان قد رددنا الى العمل بمسالك العادات واستقرارها ومن متعرضة
للانحراف في مجال العقول فليس المراد ما كلفناه من المباحثة عن الادلة العقلية
ثم هي مما لا ينضبط ما حرزها الاخبر وتعارضها شبه مخيلة لا يستقل عنها الا
موفق والقاطع السمعي لا يتعرض حماته وانما هو نص متن اصله وفحواها قطعاً
ولا يستلقى القطع من غيره فلذا صادفنا مجمعين على القطع مع اتحاد جهة القطع
قطعنا بصدقهم والذي عندي ان الاجماع على شنار الامم في الاحكام على حسب
ما طردناه يوجب العلم جرياً على مستقر العادة وهذا احسن بالغ وسنبسطه
في كتاب الشامل ان شاء الله عز وجل ونذكر طرقاً استحسنته في الاجماع ان شاء
الله وقد حان ان نخوض في الامامة

باب في ابطال النص
واثبات الاختيار ذهب الامامية الى ان النبي صلى الله عليه نص على تولية علي رضي الله
عنه والامامة بعده وان من تولاها ظالم ومعتد ثم تخبطوا فيقولون هؤلاء
اتعلمون النص عليه ام تجوزونه فان علمتموه فما الطريق اليه والعقل لا يقتضي
بتنصيص على شخص معين فان ردوا ما ادعوه من العلم الى الخبر قيل لهم
الخبر ينقسم الى ما يتواتر والى ما يعد من الآحاد وليس معكم نص منقول على التواتر
وخبر الواحد لا يقتضي العلم من اي وجه ادعيتم العلم بالنص وقد اعتقد
الامامية على ان اخبار الآحاد لا توجب العمل فضلاً عن العلم فان تعسف

متعسف وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه مكابر
متعنت وذلك لأن الروافض يسعى أن يطالبوا على الضرورة القطعية
دعواهم بالنص على علي كرم الله وجهه ثم لا يسلك بعضهم من عذر الامامية
على نفي النص والعلم الضروري لا يجتمع على نفيه من يحط عن معشار اعداد
مخالفي الامامية ولو جاز رد الضروري في ذلك لجاز ان ينكر طائفة بغداد
والبصرة واقصى وغيرها وذلك يعني نصوص عن كشفه خان قبل وان ادعيتم
قاطعا في منع الامامية من ادعاء النص فهل يعقلون عدم النص على علي
امر استريبون فيه قلنا ان ادعى له امامة ضاجلا على علي رضي الله عنه
في مشهد من الصحابة وفي محفل عظيم فيعلم قطعا بطلان هذه الدعوى فان
مثل هذا الامر العظيم لا يكتم في مستقر العادة كما لم يكتم تولية رسول الله
معاذا اليمن وزيدا واسامة من بعده وعقد الالوية لهم وتفويض جباية
الصدقات اليهم او احتياط الاخرى الى بعضهم وكما لم يخف توليته [illegible]
عمر وجعل عمر الامر شورى ولو جوزنا انكتام هذه لا يقين المطاعن
لم نامن ان كان القرآن قد عورض ثم كتمت معارضته وكل اصل في
الامامية مبني على ابطال النص فهو جار في الطلب فهذا ان ادعوا
نصا سابقا لا اصلا فهو مضطر الى سؤال كمائنه وترك اللهج
به سيما في عصر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وفهم العهد بالنص

المنقول والاجماع على غير الامام بعد الرسول صلى الله عليه وان ادعوا نصا خفيا غير
مشهور فيعلم انه لا سبيل الى علمه ثم نعلم بطلانه بالاجماع على خلافه مع ثبوت الاجماع قطعيا
بقولهم فكيف يدرا سؤالهم فان قال خبر الواحد عندكم لا يوجب العلم فهو موجب للعمل
فلم عملوا بمقتضاه قلنا ما نعلمه الان نستجيز قبوله واحسن احوالكم عندنا
الضلال والتكفير فكيف تسوغون قبول اخباركم ولا نستريب في انكم
المنقولون خيرا بل الاجماع اخوان بطلانه وقد انعقد على خلاف ما ادعيتم
في عصر اصحاب الرسول ومن الامامية من استشعر الحجة واستروحها
النص القاطع الذي يحمل المناضل ويتشبث باخبار نقلها احاد
منها ما روى عن النبي عليه السلام انه قال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت
مولاه فعلي مولاه قلنا هذا خبر احاد ثم هو معرض للاحتمال
اذ المولى من الاسماء المشتركة فقد يراد به المولى وقد يراد به الناصر وهو
اظهر معانيه وقد يراد به المعتق وقد يراد به المعتق [illegible]
من كنت ناصره فعلي ناصره وفي الدليل ما يدل على انه لم يخصص ذلك بما بعد
وفاته [illegible] ولا شك انه لم يكن والي الامر في حياة النبي
عليه السلام وقد كثر الكلام على هذا الحديث ومعظمه حشو وفيما ذكرناه كفاية
ومما تمسكوا به ما روى عن النبي صلى الله عليه انه قال لعلي انت
مني بمنزلة هارون من موسى والجواب عن ذلك انه وارد على سبب
مخصوص وهو ان النبي عليه السلام لما نهض لغزوة تبوك خلف عليا

على المرتبة منصوص عليه بخلافه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الرسول ما قال ولو فرض انه
هرون من موسى عليهما السلام في الاستخلاف لان موسى استخلفه ثم لم يكن هرون اخبرا
هرون فانه بعد موسى بل مات قبله في التيه ثم يعارض ما ذكروه ما اخبار دالة على نصب الصديق
في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما منها انه استخلف ابا بكر في امامة الصلاة في الحرث
ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر قاله ثلثا وقال اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وليس غرضي نقل تلك الاحاديث فيستقلوها في الكتب فاذا بطل
النص لم يبق الا الاختيار والدليل عليه الاجماع فان الاختيار جرى في اعصار ولم
ينكر من عالم على اصل الاختيار ما ... في اصل اختياره بل ذكر صفته
ما ينعقد الامامة به اعلموا انه لا يشترط في عقد الامامة الاجماع بل
تنعقد الامامة وان لم تجمع اهل العقد والحل على عقدها والدليل عليه ان الامامة
لما عقدت لابي بكر رضي الله عنه ابتدر لامضاء احكام الاسلام ولم يتان الى انتشار
الاخبار الى من ناى من الصحابة في الاقطار ولم ينكر عليه منكر ولم يحمله على التريث حامل
فاذا لم يشترط الاجماع في عقد الامامة ولم يثبت عدد معدود وحد محدود فالوجه
الحكم بان الامامة تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد ثم قال اصحابنا لا بد
من جريان العقد بمشهد من الشهود فانا لو لم نشترط ذلك لم نامن ان يدعي
مدع عقدا سرا متقدما على العقد المظهر المعلن وليست الامامة احط رتبة
من النكاح وقد شرط فيه الاعلان ولا يبلغ ذلك عندي مبلغ القطع اذ ليس
يشهد له عقل ولا يدل عليه قاطع سمعي ويسلك مسلك سائر المجتهدات
فصل ذهب اصحابنا الى منع عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم ثم

قالوا لو اتفق عقد الامامة لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج وليين امراة
واحدة من زوجين من غير ان يشعر احدهما بعقد الاخر والمفصل فيه عن الفقه والدرك
فيه ان عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف
غير جائز وقد حصل الاجماع عليه فاما اذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع
النوى فللاحتمال في ذلك مجال وهو خارج عن القواطع فصل من انعقدت
له الامامة بعقد واحد فقد لزمت ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير امر وهذا
مجمع عليه فاما اذا فسق وفجر وخرج عن سمت الامامة بفسقه فانخلاعه من غير خلع ممكن
ان الحكم بانخلاعه يجوز خلعه او امتناع ذلك وتقويمه اذ لم يمكن ما وجدنا الى تقويمه
سبيلا وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموا وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل
ايضا وان روي خلع الحسن نفسه فمحمول على استشعاره عجزا من نفسه ولعل حمله
على غير ذلك ما ... في شرائط الائمة من شرائط الامام ان يكون من اهل
الاجتهاد بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق عليه ومن
شرائط الامامة ان يكون الامام متشوفا الى مصالح الامور وضبطها ذا نجدة في
تجهيز الجيوش وسد الثغور وذا راي حصيف في النظر للمسلمين لا يزعه هوادة
نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بالمستوجبين الحدود ويجمع ذلك كله
الكفاية وهي مشروطة اجماعا ومن شرائط الامامة الورع والعدالة ولكن يصدر
لها من يزيد سياسة ومن شرائطها عند اصحابنا ان يكون الامام من قريش اذ
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقال قدموا قريشا ولا تقدموها وهذا
مما خالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه مجال عندي والله اعلم بالصواب ولا يخفى

واشتراط حرية الامام من الاسلاف واجمعوا على ان المراة لا يجوز ان تكون اماما وان اختلفوا
في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه ، القول في اثبات امامة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم اما امامة ابي بكر فقد ثبتت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على انهم اتفقوا
على بذل الطاعة وله وانقادوا لحكمه واستهواه في ذلك من يعتزي الى الروافض وغيرهم
النكير عليه فان ابا ذر وعمارا وصهيبا وغيرهم من الذين كانوا لا تاخذهم في الله لومة
لائم ابدا رجوا بحث الطاعة على كره انهم وكان علي رضي الله عنه مطيعا له سامعا
لامره ناهضا الى غزوة بني حنيفة مسيرا بالجارية المغنوفة من سباياهم وما تخرص
به الروافض من ابداء علي تبرّاسا وتماسا في عقد البيعة فهو كذب صراح نعم لم يكن
رضي الله عنه في السقيفة وكان مستخليا بنفسه لاستفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم دخل فيما دخل فيه الناس وبايع ابا بكر على ملأ من الناس فان قالوا دلوا
على كونه مستجمعا لشرائط الامامة قلنا في ذلك مسلكان احدهما الاجماع على امامته
على الناس ولو لم يكن صالحا لما اجمعوا على انقياده لها ثم ان فضلنا فصول الطريق
قلنا من شرائط الامامة عند اقوام كون الامام من قريش وقد كان رضي الله عنه
من صميمها ومن شرائطها العلم ونحن على اضطرار نعلم انه كان من احبار الصحابة
ومفتيهم ولا استكبر عليه يتصدى للتحليل والتحريم واما الورع فيقطع به في زمن النبي
ونعلم دوامه ادلة ثبتت قادح مقطوع به واجماع الصحابة على امامته مع تسميتهم
له بخليفة رسول الله اصدق انه على ذلك ، وزعمه نقل الينا نقل جود حاتم وشجاعة
عمرو بن عبد ود وغيرهما فلا معنى للاكثار فيه واما سيما خليفته وكفاية تعد بعهد
لها اياه ودلت عليه سيرته واما عمر رضي الله عنه وعثمان وعلي فسبيل اثبات امامتهم

جامعهم لشرائطها ثم نسلك سبيل اثبات ذلك في ابي بكر رضي الله عنه ومن جمع كل وان
في الامامة الخبر المتواتر بها والاجماع وعرضنا الانكار ولو ثبت العاقل لا يكتفي بادكار
واستقر ان فيه اكمل غنيه وتوليه ابي بكر عمر وجعله اياه ولي عهده وجعل عمر
الامر شورى من غير انكار عليهما اجماع على تصحيح ذلك في سائر الاعصار ولا اكتراث
بقول من يقول لم ينعقد الاجماع على امامة علي رضي الله عنه فان الامامة لا تجحد له وانما
هاجت الفتن لامور اخرى فصل فان قيل هل تفضلون بعض الصحابة على بعض
ام تضربون عن التفضيل قلنا الغرض من ذلك ينبني على امامة المفضول والذي صار اليه معظم
اهل السنة انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا ان يكون في نصبه هرج وهيجان فتن فيجوز
نصب المفضول اذ ذاك اذ كان صالحا للامامة وهذه المسألة لا نراها قطعية ولا
مقتضى لمن يمنع امامة المفضول الا اخبار احاد في عرض امامة الذي يبكل فيها كقوله
صلى الله عليه وسلم ليؤمكم اقرؤكم ولا نقضي هذا واضحا لبناء القطع كيف وقد يقدم المفضول
في امامة الصلوة لتحصيل الامامة وان يترك الاولى فهذا قولنا في امامة المفضول ثم لم
نقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الائمة على بعض اذ العقل لا يرشد الى ذلك
والاخبار الواردة على فضائلهم متعارضة ولا يمكن تلقي التفضيل من منع امامة المفضول
ولكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل الخلائق بعد الرسول عليه السلام ثم بعده عمر
افضلهم وتتعارض الظنون في عثمان وعلي وقد روي عن علي رضي الله عنه انه قال
خير الناس بعد نبيها ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم بالخير بعدهما وهذا قوله ابدى بناه على ما
للتقليد جاريا على الحق الواضح فصل قتل عثمان رضي الله عنه ظلما اذ كان اماما
وهو جانب القتل مضبوطة عند العلماء ولم يجر عليه منها ما يوجب قتله ثم تولى قتله
همج ورعاع واوباش من كل اوب واجلاف الاطراف كالخيم والاسنة

الحق وإن ذاك من راجعه ومن استحق حدًّا فليس إلى منع إقامته فلا يستكف [illegible]

فصل قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة وعظم افتراء الروافض وتخرصهم
والذي يجب على المعتقد أن يلزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله
بالمحل المغبوط والمكان المحوط وما منهم إلا من هو منه بحظ محظوظ وقد شهدت
نصوص الكتاب على عدالتهم والرضى عن جملتهم في بيعة الرضوان ونص
القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار فحقيق بالمعتقد أن يستصحب لهم ما كانوا
عليه في عصر الرسول فإن نقلت هفوة فلينظر إلى النقل وطريقه وإن ضعف رده
وإن ظهر وكان آحادًا لم يقدح فيما علم تواترًا منهم وسهل [illegible]
إلا بالواجب في حمل كل ما ينقل على وجه الخير ولا يكاد ذو الدين يعدم ذلك
وهذا هو الأصل المغني عن التفصيل والتطويل فصل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه
كان إمامًا حقًا في توليته ومقاتلوه بغاة وحسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد
الخير وإن أخطؤوه وعائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين
الثائرة وتطفئة نائرة الفتنة وقد استشرفت للاضطراب وكان من الرأي ما كان ولا
واحد من الصحابة عن ذلك والله ولي التجاوز بمنّه وفضله وكيف تشترط العصمة
لآحاد الناس وهي غير مشروطة للإمام ولا اكتراث بقول من شرط العصمة للأئمة
من الإمامية فإن العقل لا يقضي باشتراطها وكلما يحاولون من إثبات عصمة الأئمة
فلهم عصمة ولاية وقضاء به وجناية للآخرة فهذا ما أحكمناه [illegible] بالكلم
قواطع في قواعد العقائد يستقل بها المبتدي ويستوفي بها المنتهي الحاصل
المصنفات وقد نجزت والحمد لله المشكور على أفضاله والصلوة على محمد وآله

تم الكتاب بحمد الله وحسن عونه